

الأسطورة في الفكر

العربي المعاصر

د. محمد مجدي الجزيري

الناشر
المكتبة القومية الحديثة
طنطا شارع القاضي

الأسطورة في الفكر

العربي المعاصر .

الناشر

المكتبة القومية الحديثة

طنطا شارع القاضي

١٩٩٣

(١)

مقدمة

قد تبدو دراسة الاسطورة وكائها من اختصاص علم الاجتماع أو الانثروبولوجيا أو النقد الادبي والفنى، و ربما كان مرجع ذلك الى عدم اهتمام الفلسفة بادراج دراسة مجال الاسطورة ضمن بقية المجالات التى احتلت موقع الصدارة فى الكتابات الفلسفية، واذا كان شلنج قد حاول أن يقدم لنا فلسفة متكاملة للاسطورة، فان مشروعية البحث الفلسفى المستقل فى ميدان الاسطورة مازال محدودا الى حد ما، بالمقارنة ببقية المجالات الاخرى، ولعل من ابرز المهتمين بدراسة الاسطورة فى الفكر المعاصر كلود ليفى شتراوس بفضل محاولته تطبيق المنهج البنيوى على دراسة الاسطورة، لكن ليفى شتراوس مع أهمية اسهاماته الفلسفية، لكنه يعد اقرب الى علماء الانثروبولوجيا منه الى الفلاسفة. واذا كان كاسيرر قد سبق ان قدم لنا العديد من الدراسات المتعلقة بالاسطورة، فان دراساته التى قدمها استهدف منها تقديم ما اسماه «الانثروبولوجيا الفلسفية».

ومتى انتقلنا الى الفكر العربى المعاصر فاننا نجد دراسة الاسطورة لا تستحوذ على اهتمام المشتغلين بالبحث الفلسفى الى الدرجة التى تدفعهم الى الكتابة عنها بصورة مستقلة كموضوع من

الموضوعات يقبل المعالجة الفلسفية شانه شأن أى موضوع آخر .
لكننا اذا اتجهنا الى كتابات دعاة الاصلاح والتجديد واصحاب
المشروعات النهضوية فى فكرنا العربى المعاصر، لتبين لنا ان
هذه الكتابات قد افردت للاسطورة موقعا لا باس به . ولا شك ان
هذه الكتابات، رغم تباين منطلقاتها، لكنها قد تتفق حول هدف
واحد . والهدف هو محاربة كل مظاهر الجمود فى واقعنا العربى،
وهى بطبيعة الحال تلك المظاهر اللاعقلانية التى تعوق مسيرتنا
النهضوية . وبذلك قد تبدو الاسطورة فى ضوء هذه الكتابات مرادفة
للعقلانية، كما قد يبدو العقل فى موقع النقيض من الاسطورة .
ورغم الهجوم المكثف على الاسطورة من دعاة التجديد والاصلاح،
وحملة لواء اعادة اكتشاف تراثنا العربى، لكننا مع هذا لا
نجدهم يقدمون لنا المصادر التى انتقوها فى تعاملهم النقدى مع
الاسطورة . ومن هذا المنطلق استهدفنا فى دراستنا الكشف عن هذه
المصادر الاساسية فى توجهاتهم الفكرية ازاء عالم الاسطورة هذا
وقد وضعنا لدراستنا فرضا محددا حاولنا توجيه دراستنا للإجابة
عليه وهو: ان الواقع السياسى والاجتماعى للعالم العربى لابد ان
يكون القاسم المشترك فى اهتمامات اصحاب هذه الكتابات حتى لو

(٣)

كان بعضها يبدو وكأن لاشأن له بهذا الواقع. إذ ربما دارت بعض الكتابات حول حاجتنا الى العلم والتكنولوجيا وضرورة اسقاط العناصر الاسطورية من نظراتنا المعرفية باعتبارها تعوق معرفتنا بالطبيعة، لكن هذه الكتابات سرعان ما تثقل من مجال التعامل مع الاسطورة في معرفة الطبيعة الى مجال آخر، وهو مجال خطورة الاسطورة في الواقع الاجتماعى والسياسى. والحق انه يصعب وضع الحد الفاصل بين خطورة الاسطورة كشكل معرفى مناقض للمعرفة العلمية، وخطورة الاسطورة كواقع ملتحم بواقعنا السياسى والاجتماعى. هذا وقد قسمنا دراستنا الى قسمين:-

القسم الاول:- وهو قسم نظرى، حددنا فيه ابرز اتجاهات طرق التعامل مع الاسطورة..

القسم الثانى:- وهو قسم تطبيقى، ودرسنا فيه موقع الاسطورة فى فكرنا العربى المعاصر من خلال انتقاء بعض النماذج الفكرية، وفى ضوء الاتجاهات العامة لدراسة الاسطورة والتى حددناها فى القسم الاول من دراستنا.

(٤)

القسم الاول الاتجاهات العامة لدراسة الاسطورة

تتباين منطلقات دراسة الاسطورة ، وتتباين بالتالى طريقة التعامل معها ، وهنا يمكن تحديد ابرز اتجاهات دراستها على النحو التالى :

اولا : الاتجاه الرمزي .

ثانيا : الاتجاه الوظيفي .

ثالثا : الاتجاه البنيوي .

ونبدأ بتناول كل اتجاه على حدة بقصد تحديد سماته وخصائصه الجوهرية ومعرفة ابرز رواده .

اولا : الاتجاه الرمزي

وفى ضوء هذا الاتجاه تبدو الاسطورة مجرد مجموعة من العناصر الرمزية تتضمنها قصة لاعقلية اشبه بالحلم او حكاية من حكايات الجن ، وهنا يتحدد معنى الاسطورة فى واحد من اثنين :

ا - شرح ما يعجز العقل عن تعليله او ادراكه كاصل العالم وحقيقة الموت .

ب - الاعتراف الجازم والايمان اليقيني بقدرة الكلمات التى تتضمنها الاسطورة على تغيير الوقائع الصلدة

(٥)

للعالم بواسطة التمثيل الرمزي .

وهكذا تبدو الاسطورة كحقيقة في ذاتها منفصلة عن السياق الاجتماعي الذي تولدت منه ، ويتحدد بالتالي معناها من خلال عناصرها الرمزية وحدها .

ويتنتمي الى هذا الاتجاه كل من جيمس فريزر وفرويد وارنست كاسيرر في المرحلة الاولى من تطوره . واذا كان مجال اهتمام فريزر قد انصب على الانثربولوجيا ، بينما اتجه فرويد الى علم النفس ، فان اهتمام كاسيرر قد ارتبط بالفلسفة ، ومع تعدد وتباين هذه الاهتمامات لكنها في نهاية المطاف تتكامل فيما بينها وتشكل نظرة موحدة الى الاسطورة :

١ - فريزر : يعد كتاب " الغصن الذهبي " لسير جيمس فريزر من اهم الدراسات التي يرجع اليها في سائر مجالات البحث الانثربولوجي . وتضم اجزاء هذا الكتاب خمسة عشر مادة علمية غزيرة مأخوذة من العديد من بقاع العالم ، ومن مصادر متنوعة الاختلاف ، وعلى الرغم من ان فريزر لم يكن من البحاثة الميدانيين في مجال تخصصهم ، لكنه كان يعتمد على تقارير الاعمال الميدانية التي وضعها الباحثون والرحالة وعلى معرفته الواسعة بالادب الكلاسيكي . ولم يقنع فريزر بجمع الظواهر الاسطورية وتصنيفها تحت

(٦)

عناوين عامة ، بل لقد حاول فهمها ، ولم يكن ذلك ممكنا في رايه
مع وجود نظرة تفترض قطيعة مطلقة بين الاسطورة والفكر الانساني،
ومن ثم كان عليه معارضة مثل هذه النظرة ، بل ونفيها كلية عن
طريق تقديم نظرة جديدة تؤكد عدم وجود مثل ذلك التناقض الحاد
بينهما . فالفكر الانساني كما رآه متجانس ومطرد ، ولا يوجد
اختلاف جوهري بين الفكر الانساني في خطواته البدائية الاولى
وخطواته المتقدمة النهائية . ومن ثم اعتقد فريزر ان اى انسان
يقوم بطقوس سحرية لا يختلف من حيث المبدأ عن العالم الذى يقوم
باجراء التجارب الكيميائية او الفيزيائية فى معمله . ومن ثم
فالساحر او طبيب القبائل البدائية لا يختلف عن رجل العلم الحديث
بالنسبة للمبادئ التى يلجأ كل واحد منهما اليها^(١) .
فالانسان - كما رآى - يعتقد ، بادية ذى بدء ، ان بإمكانه التحكم
فى الحادثات الخارجية عن طريق السحر ، لكنه سرعان ما يشعر
بعجزه اذا كان ذكيا ، فيلقى بنفسه امام القوى العشوائية. لارادة
قدسية . هذا هو الدين الذى لا يؤثر الا فى من بلغوا مراتب الذكاء
العليا ، ويصل الانسان اخيرا الى العلم ، الذى يمثل ، فى بعض
نواحيه ، تحقيقا لاحلام التى رافقت المرحلة البدائية من السحر^(٢) .

(٧)

لكن فريزر بندا متشائما عندما تكلم عن الظل القائم الذى يعترض تحقيق مثل هذا الهدف ، وعن القوى الكبيرة التى يبدو انها تعمل بصمت ودونما كلل لتدمير هذا الكون الملىء بالنجوم التى تسبح فيه ارضا كذرة من غبار^(٣) . ويقول فريزر : عندما يحدث اى سحر تعاطفى فى صورته الخالصة غيز المزيفة فانه يقوم على افتراض تبعية حادثة طبيعية لآخرى اتباعا ضروريا ، بدون تدخل اى عوامل شخصية او روحية . ومن هنا يتحقق التماثل بين تصور السحر وبين تصور العلم الحديث ، ويكمن هذا التماثل فى الاعتقاد الضمنى بوجود نظام واطراد فى الطبيعة . فالبدائى لا يشك فى ان نفس العلل سوف تحدث نفس المعلولات بصفة دائمة . وان القيام بالطقوس المناسبة والتعويذة الملائمة سيؤدى حتما الى النتائج المرغوبة . ومن هنا يتحقق التماثل بين التصور السحرى للعالم والتصور العلمى له ، ففى كلا التصورين مايؤكد الانتظام فى تعاقب الاحداث . ومن ثم تبدو الاحداث خاضعة لقوانين ثابتة مما يساعد على التنبؤ ، . . كما يساعد على الحساب الدقيق لها مع استبعاد كل العوامل العرضية والعشوائية الدالة على المصادفة .

ويأتى الخطأ فى السحر لانتيجة لافتراضه خضوع تعاقب الاحداث

(٨)

لقانون معين ، وانما يأتى نتيجة لتصوره الخاطيء للقوانين
الجزئية التى يخضع لها هذا التعاقب .. ذلك ان الطقوس السحرية
كلها ماهى التطبيقات خاطئة لاحد القانونين الجوهرين للفكر ،
وهما : التداعى بين الافكار بالاعتماد على الفكر المتماثلة ،
والتداعى بينها بالاعتماد على التجاوز فى المكان والزمان .
وقوانين التداعى لها اهميتها فى ذاتها ، وهى ضرورية بصورة
مطلقة لنشاط العقل الانسانى ، ومتى طبقت تطبيقا مشروعاً فانها
تؤدى الى العلم ، لكنها اذا طبقت تطبيقا غير مشروع ، فانها
تؤدى الى السحر وهو الاخ غير الشرعى للعلم^(٤) .

وبذلك فان السحر ، بحسب فريزر ، هو ضرب من العلم الفاسد والفن
الفاسد يحاول الانسان البدائى بهما ان يتحكم فى الطبيعة ، وقد
بنى فريزر هذا الرأى استنادا الى قبوله بتجانس الطبيعة ،
وكذلك على تعليله لهذا التجانس على انه مسبب من تشابه العلل
والنتائج ، وقد اطلق فريزر على هذا المبدأ فى السحر تسمية
قانونا التشابه . اما المبدأ الآخر الذى اعتمد عليه الانسان
البدائى فيمكن تسميته قانون التماس او العدوى ، وهو مبنى على
الفكرة القائلة بان الاشياء التى تتماس فيما بينها مرة واحدة

تظل فى تفاعل بعضها مع البعض الآخر عن بعد . وقد جمع فريزر هذين المبدئين فى السحر تحت عنوان "السحر التعاطفى" لان كليهما يفترض ان الاشياء تتفاعل بعضها مع بعض عن بعد بواسطة تجاوب سحرى ينتقل عبر وسط غير منظور عن طريق دافع معين ، وجميع الطقوس السحرية هى تطبيقات لهذه المبادئ السحرية ، فالانسان البدائى يعتقد ان قواعد فن السحر لديه (المبنى على طريقته الخاصة فى ربط الافكار) هى نفسها قوانين الطبيعة وان تاديتة لعمل معين سيؤدى الى حصول الحادث الطبيعى المرتبط بذلك العمل . وعليه فانه يؤمن ان بامكانه اهلاك شخص آخر او اصابته اذا ماركب صورة له وتمد الى اهلاك الصورة او اصابتها باذى^(٥).

ويرى فريزر ان لاستخدام السحر فى الحضارات البدائية بعض النتائج الاجتماعية بعيدة المدى . ذلك ان ميزان القوى الاجتماعية يميل الى كفة ساحر القبيلة الذى يصبح فيما بعد ، ملكا عليهم . ومن هنا ينشأ الاستعلاء الاجتماعى . ومن ثم فان السلطة العليا فى هذه المرحلة من التطور الاجتماعى كانت تميل الى الوقوع فى ايدى رجال بلغوا حدا كبيرا من الذكاء وقلة الضمير . واذا كان هذا هو الحال بالنسبة للسحر ، فاننا متى انتقلنا الى الدين لوجدناه عند فريزر يعتمد على فكرة مختلفة

كلية ، فالدين عند فريزر هو ارضاء أو استرضاء لقوى أعلى مقاماً من الانسان يعتقد انها توجه الطبيعة والحياة البشرية وتتحكم فيهما . ومن ثم تختلف فكرة التجانس في الطبيعة من الدين ، اذ بإمكان المرء أن يسترضى هذه القوى المتحكمة أو أن يتوسل اليها أو يقنعها ، أو يرشوها لكي تغير مجرى الحادثات الطبيعية والبشرية . ومن ثم فانه لا يظهر الا بعد أن يكون الانسان قد بلغ درجة عالية من الذكاء يستطيع معه ان يشعر بعجزه عن التحكم في الطبيعة^(٦) . وعندما اخذت فكرة القوى الخارقة للانسان في التطور في مجال الدين برز القادة المقدسون ، أو الملوك ، الذين حباهم الشعب بسلطات علوية وكثيرا ما كان هؤلاء يعتبرون بناتهم من قوى الطبيعة أو من الأشياء الطبيعية^(٧) .

٢ - فرويد : يؤكد ما لنيوفسكى أن أعمال فرويد الانثروبولوجية والمدرسة الفرنسية التي قوامها دوركايم و هوبرت و ماوس وليفي برول ماكان لها أن تتحقق لولا الهم فريزر و جهوده و الحق أن مؤلفات فرويد السوسولوجية تؤكد تأثيره العميق بالافكار المتعددة التي قدمها فريزر و خاصة في كتابة "الطوطمية و زواج الغريب"^(٨) .

كان فرويد يرجع الى المعلومات الانثروبولوجية للعثور على أدلة

من الحضارات البدائية ، تدعم قوله بأن ما كان في الاصل واعيا لدى الانسان البدائي هو " لاواع " لدى الانسان الحديث ، و كان قد اُحال دراسة هذا الامر في البداية الى يونج ، لكنه بدلا من اتباع اثر الانثروبولوجيين التطوريين ، فانه سلك طريق الصوفية . و من هنا تحقق الانشقاق بين الرجلين عندما باشر يونج تأليف كتابه "رموز الشبق و تحولاته" بدلا من القيام بالعمل المتفق عليه فيما بينهما . و حدث هذا في عام ١٩١١ ، و كان على فرويد ان يقوم بالعمل بنفسه و كانت ثمرة هذا الجهد كتاب "الطوطم والمحرم" . و كان هذا الكتاب فاتحة عهد جديد في اتجاه بزوغ نظرية التحليل النفسي للاسطورة^(٩) . قدم اللغويون والانثروبولوجيين عدة نظريات في الاسطورة ، و كان لهذه النظريات دورها في توضيح جانب معين من الاسطورة ، لكنها لم تستطع اللقاء الضوئى على الاسطورة ككل ، فلقد رأى فريزر في السحر نوعا من العلم البدائي ووصف تايلور الاسطورة بأنها فلسفة همجية ، و رآها ماكس مولر و سبنسر باعتبارها مرضا يصيب اللغة . و تعرضت كل هذه النظريات لانتقادات متعددة . وبظهور فرويد ظهرت بالتالى نظرة جديدة الى الاسطورة ، فلم تعد الاسطورة مجرد واقعة منعزلة ، بل تم الربط بينها وبين ظاهرة معروفة يمكن دراستها دراسة علمية ،

كما يمكن البرهنة التجريبية عليها . فالأسطورة عند فرويد لم تعد تعنى بعض المعانى المشوشة التي تدل على أشياء غريبة ، بل أصبحت تشير الى نسق فكرى محدد . ومن ثم أصبح من الممكن ردها الى بعض العناصر القليلة البسيطة ، و بالتالى أصبح من الممكن إخضاعها لمنهج البحث العلمى . و اتجه فرويد الى الاهتمام بالأسطورة كظاهرة مرضية يمكن اكتشاف عللها . و من هنا تعامل معها معاملة الطبيب لمرضاه من منطلق ايمانه بوجود تماثل بين حياة البدائين النفسية و المصابين بأمراض نفسية^(١٠) . و قد ساعد اشتغال فرويد بالتحليل النفسى أن يكون فى موقف افضل لاتشاء نظرية عن الأسطورة أكثر تماسكا من نظريات السابقين له . و كان مقتنعا كل الاقتناع بأهمية البحث عن المفتاح الوحيد للأسطورة فى الحياة الانفعالية للانسان فحسب . لكنه من ناحية أخرى قدم نظرية جديدة فى الانفعالات ذاتها . و لم يعد ما يهم بالنسبة للانفعالات حالات النفس ، بل أصبحت الأهمية تتعلق بالمظاهر الحركية و الميول و الشهوات بعد ترجمتها الى حركات . لكن فرويد لم يعتقد فى أمكانية أرجاع كل الانفعالات الى علل كمياتية و فسيولوجية ، و من ثم رأى أنه من الميسور مواصلة وصف الظواهر الآلية للانفعالات بآثارها ظواهر

نفسية • لكن مع مراعاة عدم الخلط بين الحياة النفسية و الحياة الواعية • فالوعى مجرد جزء صغير من الحياة النفسية، و هو لا يستطيع كشف ماهية هذه الحياة النفسية، بل قد يخفيها و يحجبها • و من هنا فإن الرجوع الى اللاوعى يعد خطوة جديدة الى حد ما • فقد كشف فرويد أن الاسطورة بعيدة الغور فى الطبيعة الانسانية، و هى تعتمد على غريزة اساسية لا يمكن تجاهلها •^(١١)

و اعتقد فرويد أن عقدة الاب و عقدة اوديب يمكنهما توضيح ما خفى من اسرار العالم الاسطوري • فالاسطورة عند فرويد لاتمثل الدراما الهائلة للطبيعة فحسب، بل أنها تكشف القصة الابدية لحياة الانسان الجنسية، فقد تسلطت على الانسان منذ عصور ما قبل التاريخ حتى العصر الحديث نفس الرغبتين الاساسيتين: رغبة قتل الاب و رغبة الزواج من الام • وقد ظهرت هاتان الرغبتان فى طفولة الجنس البشرى، كما تظهر فى حياة كل طفل • و هكذا بدت الدلالة الرمزية للاسطورة كامنة فى هاتين الرغبتين • و هكذا فإن^(١٢) الاسطورة عند فرويد لها منذ البداية دلالة مجازية او رمزية •

٣ - ارنست كاسيرر وموقفه من الاسطورة فى المرحلة الاولى من تطوره : احتلت الاسطورة جانبا كبيرا من اهتمامات كاسيرر • ومن هنا نجده قد تناولها فى اغلب كتاباته من منطلق تتبعه للصور

الرمزية المختلفة للحضارة الانسانية ، باعتبار ان لكل صورة دورها فى نظرية المعرفة ، وعلى حد قول كاسيرر لقد عاش الانسان فى عالم موضوعى لفترة طويلة قبل ان يعيش فى عالم علمى ، لكن قبل ان يجد طريقه الى العالم لم تكن تجربته كتلة لاشكل لها من الانطباعات الحسية بل كانت تمتلك كيانا محددا ، ولكن الافكار التى كانت تمنح هذا العالم وحدته التركيبية لم تكن من نوع ولا من نفس مستوى الافكار العلمية ، بل كانت اسطورية اولغوية .^(١٣)

والحق ان كاسيرر فى المرحلة الاولى من تطوره لم يهتم بالاسطورة فى حد ذاتها بقدر ما اهتم بها فى ضوء تناوله لعمليات الوعى التى تؤدى الى وجود الاساطير . ومن هنا فانا نجد فى دراسته لاشكال الرمزية يؤكد القيمة المعرفية للاسطورة ، وهو وان تناول المواقف المتبانية تجاه الاسطورة ما بين مؤيد لها او رافض لشرعيتها ، لكنه فى النهاية تناول الاسطورة باعتبارها مجالا من مجالات تجليات الروح الانسانية . وهو وان اتخذ موقف النقد لاصحاب التفسير المجازى والرمزى للاسطورة ، لكن وجه الاعتراض عنده اتجه الى دلالة الرمز فى الاسطورة ، ذلك ان التفسير الرمزى للاسطورة متى احوال الاسطورة الى عالم مصطنع ، فانه يكون بذلك قد قدم لنا صورة مزورة عن الاصل . ولا يمكن ان تحل محل الاصل . فالاسطورة عند كاسيرر ليست مجرد قصة خرافية^(١٤)

عن شىء، بل ان لها أساسا فى الحقيقة، وهى تشير الى حقيقة معينة، وان بدت هذه الحقيقة ليست طبيعية ولا تاريخية، وانما هى حقيقة طقوسية، تصور عقيدة ما، وهى لم تنبعث من عمليات عقلية، لكنها انبعثت من انفعات انسانية عميقة كل العمق. ومن ناحية أخرى لا يمكن وصف الاسطورة بانها انفعال فحسب، لكنها ايضا تعبير عن الانفعال. والتعبير عن الشعور شىء والشعور شىء آخر. فهى انفعال قد تحول الى صورة، ومن ثم فان ما كنا نشعر به فى صورة باهته يتحول ويصبح حقيقة واضحة فى شكل محدد. (١٥)

ومن ثم فان الرمزية الاسطورية تؤدى الى موضعة عالم المشاعر الانسانية العميقة ومن هذا المنطلق كان نقد كاسيرر للسفسطائيون الذين ابتكروا طريقة جديدة لتفسير الحكايات الاسطورية تفسيراً عقلانياً جديداً، وفى هذا المجال اثبتوا قدرتهم على التفسير الرمزى للاسطورة مهما بدت غريبة. ومن ثم بدت الاسطورة لديهم حقيقة قزيائية أو أخلاقية. ولعل ذلك هو ما دفع سقراط الى السخرية منهم. بل واتجه الى القضاء على سلطان الاسطورة عن طريق تلك القوة الموجبة المسماة معرفة الذات. وتناول كاسيرر ايضا أهمية الاسطورة عند افلاطون فى العديد من الاساطير ^{التي عبر بها} عن اعماق افكاره وحدوسه الميتافيزيقية، كما عرض فلسفته الطبيعية فى

(١٦)

صورة اسطورية خالصة، بل ان عالم الاساطير بدأ عند افلاطون
وكأن له استقلاله الذاتى الذى يمكنه من تفهم
ومعرفة العالم الطبيعى .^(١٨)

وننتبع كاسيرر استمرارية التفسير الرمزى للاسطورة عبر الفكر
اليونانى، وبصفة خاصة عند الرواقيين والافلاطونيين المحدثين
وفى العصور الوسطى المسيحية بدت محاورة تيمائوس بمثابة المصدر
الاساسى للافلاطونية، وعن طريق تفسيرها الرمزى امكن اكتشاف
العديد من عناصر الوحي المسيحى، فقد ذكر افلاطون فى بداية
تيمائوس ذكر افلاطون ان العالم مخلوق لانه مرئى ولموس وله
جسم، وما هو مخلوق ينبغى بالضرورة ان يكون له علة كما ذكر
انه امن العسير للغاية العثور على هذا الالب، فانه سيتعذر
تعريفه للاخريين .^(١٩)

ولم يكتف كاسيرر بدراسة التفسير الرمزى المجازى للاسطورة عند
اليونان، بل تناول ايضا آراء العديد من علماء الانثربولوجيا
وعلماء النفس الذين اتفقت مواقفهم فى تأييد الدلالة الرمزية
للاسطورة وان تبانيت منطلقاتهم، ومن هنا نجده قد تناول
بالتحليل العميق آراء فريزر وتايلور وليفى بريلى وفرويد وماكس
مولر وغيرها . وما يهمنا فى هذا الصدد للاسطورة، لكنه من ناحية

أخرى فى تلك المرحلة من تفكيره التى كتب فيها فلسفة الاشكال
الرمزية، "واللغة والاسطورة" "ومقال فى الانسان"، لم يبتعد
كلية عن تناول الطبيعة الرمزية للاسطورة. لكن الاسطورة لديه لم
تبدد مقتصرة على فئة خاصة من الاشياء أو الاحداث، بل بدت لديه
مشتمة على الوجود كله، بل ان الاسطورة عنده تمثل المنشأ
الرمزى لكل الاشكال الرمزية الأخرى، ومن هنا يمكن ارجاع كل
الفعاليات الانسانية من معرفة وفن وتقاليد وشرائع ونظم مجتمع
الى الاسطورة. (٢٠)

ثانياً: الاتجاه الوظيفى

هنا تبدو الاسطورة كمسوغ أو دستور لوقائع الموقف الاجتماعى
الراهن، و بهذا يتحدد معناها خلال النسق الاجتماعى وحده، و
خارجها تنعدم دلالتها كلية. بمعنى أننا لا نستطيع ان نفسر
الاسطورة تفسيراً ملائماً اذا ما اتجهنا الى تأصيلها فى العالم
الطبيعى، أو اكتفينا فى تفسير ذلك العالم بها وحدها، فالمصدر
الاساسى الوحيد للاسطورة هو المجتمع، و كل دوافعها الجوهرية
ماهى الا مجرد انعكاسات أو صدى للحياة الاجتماعية، وبهذه
الانعكاسات تصبح الطبيعة مجرد صورة للعالم الاجتماعى، فهى تعكس
كل ملامحه الاساسية ونظمه ومبناه واقسامه وتفريعاته. ويمثل هذا

الاتجاه كل من دوركايم ومالينوفسكى واثرنست كاسيرر فى المرحلة الثانية والاخيرة من تطوره .

١- دوركايم: اُرسى دوركايم كل دراساته عن النظم الاجتماعية على اساس ان الاجتماعى لا يفسر الا ضمن اطار اجتماعى على المرء يبحث عن تفسير للنظم الاجتماعية فى دوافع الاشخاص ما دامت تلك النظم فى كل مجتمع موجود هى جزء من العالم الذى يجد الفرد فيه نفسه . ومن هنا رفض دور كايم تفسير الدين كجواب على تاملات غامضة عن العالم ، وبدلاً من ذلك اتجه الى التركيز على الفعاليات الدينية ، اى على الطقوس والنظم الاجتماعية الاخرى المرتبطة بالدين ^(٢١) . ومن ثم فان الدين عند دوركايم هو تعبير مجازى عن المجتمع نفسه ، بل هو تعبير مجازى عن ظروف الحياة التى لا مفر منها فى المجتمع . ويرى دوركايم ان من يعتقد بدين ما لايسال كيف يفكر ، بل انما يسأل ماذا يعمل ، وان ما يستمد من دينه . هو القوة اللازمة لقيامه باعمال صحيحة ، والطقوس الدينية اذا كانت موجهة الى كائن مشخص فان هذا الكائن لا يمكن ان يكون شيئاً اخر غير المجتمع ، ويعرف دوركايم المقدس فيقول انه نسق موحد من المعتقدات والتطبيقات متصل باشياء مقدسة - اى اشياء تستبعد وتمنع - ومعتقدات وتطبيقات توجد فى مجتمع اخلاقى واحد ، اى يدعى طائفة دينية ^(٢٢)

ومن هنا فان دوركايم يميز بين المعتقدات والطقوس كمراتب من الظاهرات الدينية، كما يميز بين ما هو مقدس وما هو دنيوى، فاما التمييز الاول فانه يفصل بين عناصر التفكير وعناصر الحركة فى الدين بينما يفصل التمييز الثانى بين المواقف الدينية وغيرها من المواقف البشرية. اما اصول الافكار المقدسة فهي التى تحظى عنده باكبر قدر من الاهتمام. (٢٣)

وليس فى الشئ بحد ذاته كالطوطم مثلاً ما ينطوى على قدسية. بل ان قدسية الشئ تنتج من تسليط المعتقد عليه، او بعبارة اخرى، ان الشئ المقدس عند دوركايم هو شبه بالرمز او الاسطورة، فهو يمثل واقعا ما، وهذا الواقع هو المجتمع. ومن ثم فالدين هو رمز او اسطورة المجتمع | ولما كان المجتمع هو تعبير عن المشاعر الجماعية للناس وكان ايضا واقعا اخلاقيا، فان الدين بدوره هو التمثيل المحسوس لهذا الواقع. ومن ثم ذهب بارسونز الى القول بانه من الافضل ان نقول بان المجتمع عند دوركايم هو ظاهرة دينية بدلا من ان نقول بان الدين ظاهرة اجتماعية. (٢٤) ويؤيد هذه النظرة قول دوركايم، ان اكثر المؤسسات الاجتماعية الكبرى ولدت فى الدين، واذا كان الدين قد انجب كل ما هو ضرورى للمجتمع، فما ذلك الا لان فكرة المجتمع هي روح الدين.

وبهذه النظرة الى الدين يصبح من الممكن تفهم المعنى الذى يكمن فى بعض الطقوس الدينية التى قد تبدو غير معقولة لو حاولنا تفهمها من منطلق نظرة اثرى بعيدة عن ارجاعها الى الاصول الاجتماعية .

وهكذا فأننا ينبغى ان نبحث عن اصل كل ظاهرة فى المجتمع، وبالتالى فان الاسطورة تجد اساسها فى المجتمع وحده ، والا بدت مجرد مجموعة من الاوهام والخيالات، فالمصدر الاجتماعى وليس الفيزيائى هو ما ينبغى ان نرد اليه الاسطورة ، وتابع ليفى بريل نظرة دوركايم الى الاسطورة وان ربط بينها وبين العقل البدائى . فالاسطورة تظهر فى المرحلة البدائية من تطور الانسانية بديلا عن التحليل والاستنتاج والنظرة الفلسفية المجردة . كما تتجلى الناحية اللاعقلية فى الاسطورة فى عدم اكتفاء الاقدمين بسرد اساطيرهم كاقاصيص تحمل الاخبار ، بل فى قيامهم ايضا بتمثيلها رواثيا قائلين ان لها قوة خاصة تنشط باللقاء الجمهورى . (٢٥)

٢ - مالينوفسكى: ذهب مالينوفسكى الى القول بان جميع العادات والاشياء المادية والافكار والمعتقدات فى اى مرحلة من مراحل التطور الانسانى انما تقوم بوظيفة حيوية ، ويحدد مالينوفسكى مفهوم الوظيفة على نحو دقيق عندما يقول انها تعنى تحول الحاجات العضوية - اى الفردية - الى ضرورات وحتميات حضارية مقتبسة . فالمجتمع يصوغ الفرد فى شخصية حضارية عن طريق التحكم الجماعى فى وسائل التكيف . ومن ثم تعبر انظمة العلوم والسحر والدين والاساطير والفن عن حاجات الانسان العضوية . ومن هنا فانه من الخطا تناول الاسطورة باعتبارها تاريخا محرفا او علما مزيفا . فالاسطورة عند مالينوفسكى تمثل قصة القيام لاول مرة (٢٦)

بعمل من الأعمال ما يزال يزاوُل في الطقوس ، أو ما يزال يضاف
الشرعية على مطلب العلائق الاجتماعية . إنها ترسي السابقة
الحقيقية لماضي مجيد حديث فيه أعمال يتكرر حدوثها في الوقت
الراهن . فنص مجيء السلف الأول من الخط الملكي . جالبا معه
فنون الحضارة . وقصص معجزات السلف الأول ذي السلطة الدينية ، أو
قصص الرجل الأول الذي استعمل نوعا من السحر ، هي كلها أساطير
لأنها تضيف الشرعية على ما يدعيه نسله من حقوق في ممارسته سلطات
سياسية أو روحية ، أو ما يدعونه من حقوق في احتكار ممارسة
السحر . فالأسطورة تتصل بالطقوس حين تعيد الطقوس تمثيل الأحداث
التي تروى بها الأسطورة ، فكل القصص التي تروى كيف أصبح شيء
ما طوطما لجماعة نسبية هي رخص للسلوك الطقسي الذي يمارس حيال
ذلك الشيء الطوطم . ومن ثم فالأسطورة تكاد لاتتصل بمجال
الكوزمولوجيا ، باعتبار أنها ليست محاولة لتوضيح : لماذا ما
يفعل اليوم هو الشيء الصحيح الذي يجب أن يفعل ^(٢٧) . وهكذا فإنه
من العبث أن يسأل المرء أسئلة عن مقولات الأسطورة كما لو كانت
تكون جزءا من معلومات نظرية يمكن تطويرها أو تهذيبها ،
فالأسطورة تمثل الجزء المروى من الطقوس . ويفرق مالمينوفا بين
الأسطورة والحزافة وقصص الجن . فالخرافات كما يقول ، تروى

(٢٢)

وتصدق كما لو كانت تاريخاً، رغم ان هدف الخرافة هو فى العادة
تأييد مطالب جماعة معينة ينتمى اليها. ولكن الخرافة لا تحتوى
على اى عنصر من المعجزات، ولا تعتبر مقدسة، وقصص الجن مملوءة
بالاحداث المعجزة، ولكن لاصلة لها بالطقوس. انها تروى
للتسلية، ولا احد يفترض انها صحيحة، اما الاسطورة فانها مقولة
تنطوى على قدر اعلى اهمية اكبر من الصدق حول الحقائق البدائية
التي لا تزال تعتبر الطراز والاساس الذى تقوم عليه الحياة
البدائية (٢٨).

رفض مالىنوفسكى وجهة النظر القائلة ان الاساطير نوع من
الوصف المجازى لعالم الطبيعة - الشمس، والقمر، والنجوم،
وتوالى فصول السنة، وبدلاً من ذلك رأى ان الاساطير هى بمثابة
رخص للقيام بأعمال معينة. كما تناولها باعتبارها محاولات
للإجابة عن اسئلة محددة. لقد قيل ان العلم يجيب عن اسئلة
"كيف"؟ فى حين ترك للدين ان يجيب عن اسئلة لماذا؟ وتملك
اغلب الشعوب اساطير تجيب عن الاسئلة العامة "لماذا؟" - لماذا
يجب ان نموت؟ ماذا يحدث للارض لوتطهرت من الشرور؟ ومثل هذه
الاساطير تروى كيف وصل الموت الى العالم وكيف ان الارض انفصلت
عن الجنة لان بعض الافراد قد عصى أوامر الالهة (٢٩).

٣ - كاسيرر فى المرحلة الثانية من تطوره : اكتسبت كتابات كاسيرر الاول اهميتها فى التعرف على المجالات التى استحوذت على تفكيره ، وساعدت بالتالى على تحديد موقعه من خريطة الفكر الفلسفى المعاصر . ومن خلال هذه الكتابات اكتسب كاسيرر شهرة كاعظم شارح لفلسفة كانت ، كما بدت دراساته عن عصر النهضة والقرن الثامن عشر من ازوع الدراسات التى اكدت تعمقه فى مجال دراسة التاريخ والحضارة الانسانية . لكن كاسيرر مع كل ما قدمه من دراسات فى مجال اللغة والاسطورة والفن والعلم والتاريخ فانه بدا عند البعض اشبه بالمؤرخ يحيا فى الماضى اكثر مما يحيا فى الحاضر . ولا شك ان الفلسفة عند كاسيرر ارتبطت بالتاريخ كل الارتباط والحق ان كتابات كاسيرر فى مجملها اتجهت الى تفسير الحياة التاريخية فلسفيا ، كما ان دراساته التاريخية الكلاسيكية ، كدراسته عن الفرد والكون فى عصر النهضة وفلسفة عصر النهضة عملت بدورها على تصوير الافكار الفلسفية كقوى حية فى المراحل التاريخية المختلفة .^(٣١)

ومع ارتباط الفلسفة بالتاريخ عند كاسيرر على هذا النحو الذى يصعب معه فض الاشتباك بينهما . فانه كان عليه من ناحية اخرى ان يواجه قضايا عصره ، لابل الرجوع الى الماضى فحسب ، وانما عن

طريق توظيف دراساته السابقة فى تفهم الواقع المعاصر الذى فرض عليه أن يتحمل مسئوليته الفكرية فى مواجهة ما حفل به من مستجدات باتت من الضرورى أعمال الفكر فيها. ولم تكن الحرب العالمية الثانية قد انتهت بعد عندما جاء كاسير الى امريكا قادمًا من السويد فى ربيع ١٩٤١، وكانت مؤلفاته التى عرف بها هى تلك التى تتناول عصورا ماضية من حيث الفلسفة والعلم والحضارة. وعندها جاء كاسير الى امريكا لم يكن كتابه فلسفة الاشكال الرمزية معروفا معرفة جيدة فى الجامعات الامريكية، فلم تتوافر الاجزاء الثلاثة من الكتاب التى صدرت باللغة الالمانية لاي دارس الا بصورة نادرة. واراد كاسير ان تزداد معرفة طلابه واصدقائه به، ومن هنا كتب بحثا موجزا باللغة الانجليزية وهو كتاب "مقال عن الانسان". ويرى شارلز هيندل ان كاسير عندما كتب

"مقال عن الانسان" فانه قصد به غاية ابعد من مجرد التعريف بفلسفة عن الصور الرمزية. ذلك انه ادرك حاجة عصره لفهم اعمق للانسان فلقد اُصبح التساؤل عما هو الانسان؟ خلال فتره الحرب العالمية الثانية يشكل تساؤلا مصيريا لا سبيل الى تجنبه. ومن هنا اُصبح من الضرورى القيام بشيء اكبر من المحاولات التى قام

(٢٥)

بها كل من لوك وكانط وغيرهم من ابناء القرن الثامن عشر الذى
افاض كاسيرر فى الاعجاب به والكتابة عنه ، ومع اهمية كتاب^(٣٢)
"مقال عن الانسان" الذى صدر فى طبعته الاولى عام ١٩٤٦ ، لكن
الكتاب من ناحية اخرى لم يشف غليل المقربين اليه فى ايجاد
صيغة فلسفية تمكنهم من تفهم ما حفلت به هذه الفترة من تصارع
المصالح والايديولوجيات المتباينة ، ومن أجل اصدقاء كاسيرر
اليه ، ثقة منهم فى قدرته على تفسير موقف عصره من وجهتى نظر
التاريخ والسياسة ، وقدم له البعض هذا السؤال : هل يمكنك ان
توضح لنا معنى ما يحدث الآن ، بدلا من الكتابة عن الماضى بتاريخه
وعلمه وحضارته ؟ وهكذا ابدت كتابات كاسيرر السابقة تتحدث عن^(٣٣)
عصور ماضية مضت وانتهت ، وبالتالى كان عليه ان يلفت انتباهه
لفتة جديدة تواجه عصره مواجهة صريحة مباشرة بدلا من الاستغراق
فى الكتابة عن الماضى . ومن ثم بدأ كاسيرر فى شتاء ١٩٤٣ - ١٩٤٤
فى كتابه مخطط لكتاب يدور حول اسطورة الدول ، وانتهى من كتابته
خلال عامى ١٩٤٤ و ١٩٤٥ .

ولو نظرنا الى ماكتبه كاسيرر فى الصفحات الاولى من
الكتاب لوجدنا امامنا هدفا محددا وضعه كاسيرر نصب عينيه ، وهو

كيفية التغلب على الازمة العنيفة التى مرت بها الحياة السياسية والاجتماعية خلال الفترة التى تفصل بين الحرب العالمية الاولى والحرب العالمية الثانية . يقول كاسيرر " لقد اصبحنا نواجه مشكلات نظرية جديدة للغاية ، ويواجهنا تغيير جذرى فى صور الفكر السياسى . كما اثيرت اسئلة جديدة وطرحت اجابات جديدة عنها . وبرزت مشكلات لم تكن معروفة فى الفكر السياسى فى القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر ، ولعل اهم مظاهر هذا التغير واكثرها اشارة للهلح هو ظهور قوة جديدة تمتثل فى قوة الفكر الاسطورى . بل لقد بدت غلبة الفكر الاسطورى على الفكر العقلانى واضحة فى العديد من المذاهب السياسية الحديثة .^(٣٤)

ويمضى كاسيرر فى مواجهة ازمة عصره فيقول " لو تأملنا حياتنا الحضارية الآن ، فائنا سنجد فجوة عميقة تفصل بين عالمين مختلفين . فاذا اتجهنا الى السياسة فى ناحيتها العملية سيبدو لنا ان الانسان قد انحاز الى قواعد مختلفة كلية عن تلك القواعد المعترف بها فى كل افعاله النظرية الخالصة . . ومن ثم فقد تلاشى الفكر العقلانى فى المجال العملى والاجتماعى ولكى نهتدى الى تفسير لهذه الظاهرة فان علينا - كما يرى كاسيرر - ان نبحث هذا

(٢٧)

الامر من البداية ، فلا يمكن تفهم اصل الاساطير السياسية الحديثة وخصائصها . وتأثيرها قبل معرفة ماهية الاسطورة في البداية ومن ثم لابد من معرفة ما الذى تعنيه الاسطورة ؟ وما هى مهمتها فى حياة الانسان الحضارية .^(٣٥)

ولاشك ان صعود نجم الرايخ الثالث كان له تأثيره العميق على فكر كاسيرر مما دفعه للرحيل من المانيا الى السويد اولا ثم الى الولايات المتحدة ومن هنا فان كتابة "اسطورة الدولة" الذى ظهر فى عام ١٩٤٦ ابدا وكأنه انعكاس فلسفى لازمة السياسية التى اتخذت صورتها المحددة بتولى هتلر الحكم فى المانيا عام ١٩٣٣ .^(٣٦) وهكذا بدأت مرحلة جديدة للتعامل مع الاسطورة فى فكر كاسيرر ، فبدلا من التعامل معها فى ضوء طابعها المعرفى الرمزى الخالص نجده قد اتجه الى دراسة وظيفتها السياسية والاجتماعية . ومن هذا المنطلق كان نقده لكل النظريات التى فسرت الاسطورة بعيدا عن سياقها الاجتماعى والسياسى كنظرية ماكس مولر فى ربطها بين اللغة والاسطورة من منطلق كون الاسطورة تمثل المظهر السىء^(٣٧) المرضى من اللغة ، او نظرية هربرت سبنسر القائلة بان الطبيعة ،

(٢٨)

المجازية للكلام الانسانى الزاخرة بالتشبيهات والاستعارات وراء نزوع العقل البدائى الى فهم التشبيهات لافى ضوء طبيعتها المجازية وانما فى ضوء التعامل معها كحقائق.^(٣٨)

ومن هنا كان نقد كاسيرر لكل من ماكس مولر وهربرت سبنسر فى تجاهلهم دور الاسطورة فى تاريخ الحضارة الانسانية، فلا يمكن ان تعتمد الحضارة الانسانية فى بعدها الاسطورى على مجرد سوء فهم او اساءة تفسير الكلمات والمصطلحات.^(٣٩)

واذا كان فرويد قد تناول الاسطورة تناولا علميا بان اخضعها لمنهج التحليل النفسى، فان مثل هذه المحاولة تقصر عن تفهم حقيقة الاسطورة، فعلى الرغم من النتائج التى قد تسفر عنها دراستنا للاساطير من الناحية العلمية، لكن مثل هذه النتائج فى رأى كاسيرر عاجزة عن تزويدنا باية اجابة محددة، فما نرغب فى معرفته ليس مجرد جوهر الاسطورة، وانما دورها فى حياة الانسان الاجتماعية والحضارية.^(٤٠)

ومن هذا المنطلق كان اهتمام كاسيرر فى كتابه "اسطورة الدولة" منصبا على تعقب الاساطير السياسية فى الحضارة الانسانية قديما وحديثا. واذا كانت العلوم الطبيعية قد تمكنت بعد محاولات عديدة ان تتخلص فى النهاية من عالم السحر، فاننا فى عالم السياسة

لم نتمكن بعد من قهر سلطان عالم السحر والاسطورة . فقد تمكن
بيكون في كتاب الاورجانون الجديد من تحديد الاوهام التي تعوق
سيادتنا للطبيعة بطريقة منهجية . وتحدث عن الاتواع المختلفة من
الاوثان وهي اوثان القبيلة ، واوثان الكهف ، واوثان السوق ،
واوثان المسرح ، وحاول ان يبين كيف يمكن التغلب على هذه الاوهام
حتى يفسح المجال امام العلم التجريبي ، لكننا على حد قول
كاسيرر لم نهتد بعد في السياسة الى هذا الاتجاه ، بل تعد الاوثان
السياسية او اوثان السوق اخطر هذه الاوثان وابقاها .^(٤١)

ومن هنا يمكن للأجيال القادمة ان تنظر الى العديد من المذاهب
السياسية في الفكر المعاصر بنفس الطريقة التي ينظر بها عالم
الفلك الحديث الى كتاب في السحر والتنجيم ، وما اكثر الاساطير
السياسية التي تناولها كاسيرر في القرن العشرين ولعل من
ابرزها ما يتعلق منها بعبادة الابطال وعبادة الاجناس .

ولعل من اهم الخصائص التي تتميز بها الاساطير السياسية
الحديثة عند كاسيرر مزجها وتوحيدها بين فعلين متعارضين .
فالسياسي الحديث عليه ان يتبع السحر والمنطق معا . فهو كاهن
في دين جديد يسوده الغموض ويخلو من اى جانب معقول ، ولكنه
عندما يدافع عن هذا الدين ويروجه فانه يتبع منها منطقيا ،

(٣٠)

فلا شيء يترك للمصادفة . بل ان كل خطوة يتم اعدادها على خير وجه
ولا بد لها من بحث وتأمل عميق ومثل هذا الربط بين المعقول
واللامعقول من اهم الملامح المثيرة للدهشة في الاساطير السياسية
الحديثة والمعاصرة .^(٤٣)

ثالثا: الاتجاه البنيوي

و هو يعد مجرد صورة معدلة من الاتجاه الرمزي الى حد ما . انه يرفض منذ البداية تأكيد اية علاقة بين الاسطورة والشعيرة الدينية، ولا يفسر الاسطورة في ضوء سياقها الاجتماعي، لكنه يسلم باشتراك الاساطير والطقوس الدينية المنتمية الى نفس الوسط الثقافي في بنية واحدة، وبذلك يمكن تناول الاسطورة وعناصر الشعيرة الدينية كمجرد عناصر في جملة منطقية، ومع ذلك فكل منهما مستقل عن الآخر، كما ينبغي تناولهما بمعزل عن الآخر.

و يمثل هذا الاتجاه كلودلفي شتراوس الذي يرى ان افضل طريقة لتحديد معنى الاسطورة انما يتمثل في جمع كل الصور المتنوعة التي تتخذها بصرف النظر عن تاريخها او مصدرها، فما ينبغي ان نركز عليه: انتباهنا هو ماهيتها الاساسية و هذه الماهية كما يرى كلودلفي شتراوس تشكل موضوع البنية المنطقية، و من ثم تبدو كل اسطورة باعتبارها مجرد جزء من كيان مركب، و يتكرر ظهور اى نمط في اسطورة معينة سواء بنفس الصورة او صورة تنويعه عليه في اجزاء اخرى من هذا الكيان المركب، و هكذا تكشف البنية المشتركة بين جميع التنويعات عند مطابقة عدة روايات مختلفة ببعضها البعض، واستنادا الى ما ذهب اليه ليفي شتراوس فان السمات

العامّة فى التفكير البشرى هى أنّ عالم تجاربنا ينقسم الى ازواج من المتضادات. وبعض هذه المتضادات مسلم به .ولا يستطيع اّحد ان يناقش عموميتها-مثل: حار و بارد، فوق و تحت، ويمين و شمال . لكن فى هذه الامثلة من الازواج البسيطة توجد امثلة اخرى لاتقع بوضوح على اّحد جوانب الخط .فالاسطورة تهتم بالغامض الاكثر تعقداً، والتميز بين الطبيعة والحضارة احد هذه الغوامض، فالانسان حيوان، وهو جزء من الطبيعة، لكنه بتملكه حضارة اّصبح جزءاً من بقية الطبيعة، فالاساطير التى تتصرف فيها الحيوانات كالانسان تشير الى هذه الحقيقة الغامضة . وهناك التناقض بين الحقيقة وبين العالم كما ينبغى ان يكون . فالناس يكرهون ان يموتوا، ولكنهم يجب ان يلاقوا الموت. وهم يجب الا يقتربوا الزنى بالمحارم، ولكنهم يتمنون ان يفعلوا، والاطفال يجب ان يطيعوا والديهم ويحترمواهم، ولكن العالم لايمكن ان يستمر ما لم يدمروهم اّنى يحلوا محلهم .^(٤٤)

وما يهم عند ليفى شتراوس ليست قصة الاسطورة نفسها، ولكن ما يكمن تحتها من بناء، يفهم بالتحليل والمقارنة لروايات عدة للاسطورة نفسها. ولعدد من اساطير الشعوب، وذلك هو الشئ الهام

(٣٣)

بالنسبة اليه . فما يهم عند ليفى شتراوس فى المقام الاول هو
الكشف عن بنية الاسطورة ،وهى بالنسبة له ، تقدم كل ما يمكن
تحديده من معنى ،وبالتالى لامجال لتناول الدلالات الاجتماعية
والسياسية والايديولوجية للاسطورة .

القسم الثاني: الاسطورة فى فكرنا العربى المعاصر

المتتبع للكتابات المتنوعة فى فكرنا العربى المعاصر يلاحظ انها لم تخل من التعرض لاشكالية الاسطورة و علاقتها بالعقل العربى من منطلق ان العقل العربى اذا كان قد امتد بجذوره فى واقع حافل و ملىء بالاساطير، فان حاضره ليس احسن حالا من ماضيه، فهو لايزال يرزخ تحت وطأة عالم الاسطورة، بل انه لم يتمكن بعد من ان يحقق الانتصار الساحق لعالم العقل على عالم الاسطورة، و كم من الافكار الاسطورية التى حفل بها تراثنا العربى الاسلامى * و من هذه الافكار على سبيل المثال فكرة تاليه على بن ابي طالب عند فرقة السبئية. اتباع عبدالله بن سبا، و فكرة المهدي المنتظر عند فرقة الاسماعلية، و ادعاء الالوهية عند الحلاج، هذا الى جانب تسرب الاسرائليات وهى جملة اساطير و خرافات شعوب الشرق الادنى القديم و ما اخذ عن تراث بنى اسرائيل الى تراثنا العربى الاسلامى * و يطول بنا المقام لو حاولنا تعقب و رصد كل الافكار الاسطورية التى تغلغلت فى واقعنا العربى سواء اكانت لها دلالة علمية او اجتماعية او سياسية او عقائدية * و من هنا يمكن تفسير تلك الدوافع الكامنة وراء الدعوة الى ضرورة قهر سلطان الاسطورة، فالاسطورة فى فكرنا

العربى المعاصر تتحمل مسئولية مظاهر التخلف و الجمود التى
 اصابته مسيرة انطلاقنا و محاولتنا اللحاق بركب التقدم الانسانى
 و على الرغم من ان الكتابات الفلسفية فى هذا الصدد لم تتناول
 او تحدد لنا ماهية الاسطورة او تعرفها لنا على اقل تقدير،
 لكنها بشكل ضمنى اتفقت فى الهجوم عليها وتحميلها مسئولية ما
 نحن فيه . وكائنها افترضت وضوح مفهوم الاسطورة لمستقبلى خطاباتهم
 الفلسفية . ومن هذا المنطلق رايينا بعد ان عرضنا لاهم المنطلقات
 فى دراسة الاسطورة ان نمضى فى استكشاف مدى كمون المنطلقات فى
 فكرنا العربى المعاصر . فنحن قد نتعامل مع الاسطورة كعائق يحول
 بيننا وبين المعرفة العلمية ، وفى هذه الحالة تبدو نظرتنا
 للاسطورة باعتبارها نطاقا معرفيا رمزيا واثفا ، ونحن قد نتعامل
 مع الاسطورة فى ضوء دلالاتها السياسية والاجتماعية ، ومن ثم تبدو
 الاسطورة بالنسبة لنا حالة مرضية نعيشها على المستويين السياسى
 والاجتماعى . وقد تبدو نظرتنا الى الاسطورة جامعة بين بعدها
 العلمى المعرفى من ناحية وبعدها السياسى والاجتماعى من ناحية
 اخرى . وبإحدى ذى بدء يمكننا القول بوجود صورتين للتعامل مع
 الاسطورة فى فكرنا العربى المعاصر . صورة تتعامل معها فى ضوء
 كونها نقيض للمعرفة العلمية العقلية ، وصورة اخرى تتعامل معها

فى ضوء كونها حاثلا دون تطوير الواقع السياسى والاجتماعى والصورة الأخرى تنطلق من تهكمها من الدلالة الرمزية للأسطورة وبالتالى قيمتها المعرفية بالمقارنة بقيمة العلم، أما الصورة الثانية فإنها تنطلق من ادراكها خطورة الدور الذى تلعبه الأسطورة فى الواقع السياسى. وقد تبدو هنا قطيعة حادة بين الصورتين، لكن هذه القطيعة يمكن تلاشيها لو ادركنا أن عبز الأسطورة عن تقديم معرفة يعتد بها لا يقل خطورة عن التهامها بالواقع السياسى والاجتماعى. وتأكيد قيمة المعرفة العقلية يعنى بطبيعة الحال تأكيد قيمة العقل فى ميدان المعرفة العلمية وتأكيد قيمته فى الحقل السياسى والاجتماعى. وإذا كان هناك فريق يعطى الأهمية والأولوية لمناقشة حاجتنا الى المعرفة العلمية بديلا عن المعرفة الأسطورية الخرافية، فإن هذا الفريق لا ينقص بطبيعة الحال من أهمية محاربة الأسطورة فى صميم حياتنا السياسية والاجتماعية، والفريق الذى يصب اهتمامه على تعقب الأبعاد السياسية والاجتماعية من الأسطورة لا يتجاهل بطبيعة الحال قيمة المعرفة العلمية التى تتعارض مع كل معرفة أسطورية و من ثم لاتوجد قطيعة حادة بين الفريقين، وإنما كل ما فى الأمر أن فريقا قد يغلب نظرة على أخرى وفريقا آخر قد يجد اهتمامه منصبا

على بعد دون آخر من ابعاد الاسطورة واصحاب المنهج البثوي في التعامل مع الاسطورة يحاولون من خلال منهجهم العلمى التعامل مع الاسطورة بهدف الكشف عن الدلالات الاجتماعية و السياسية التى تتيحها قراءة الاسطورة قراءة بنيوية . وتوضيحا لذلك نجد زكى نجيب محمود وقد ارتضى لنفسه يكون داعية الفلسفة العلمية فى عالمنا العربى يؤكد فى كل كتاباته ان حاجتنا للعلم وللتكنولوجيا تفوق حاجتنا لأمى عنصر آخر من عناصر الحضارة الانسانية . فالعصر الذى نعيشه هو عصر العلم ، وعصر العلم لا يمكن التعامل معه بمنطق السحر والخرافة والاسطورة . ومن هنا كان اهتمام زكى نجيب محمود بتسليط الضوء على تراثنا العربى القديم للكشف عن ابعاده المختلفة ، وكما يقول زكى نجيب محمود فان تراثنا الى جانب المواقف العقلية يتضمن حالات من اللامعقول لا ينبغى ان نغمض عنها ابصارنا . ففى تراثنا الفكرى احاديث عن السحر والتنجيم والتعزيم والرقى والتمائم . . الوق الصفحات مبعثرة هنا وهناك فى انفس ما خلفه الالباء من ميراث ثقافى .^(٤٥) اولياء اليوم عند زكى نجيب محمود هم علماء الرياضة والطبيعة والدراسات الانسانية اما اولياء الماضى فكانوا وسيلة معرفة بالله حتى عرفناه جهد طاقتهم وطاقتنا ، ومن ثم فالمعرفة . التى

(٣٨)

تتوافق مع العصر هي المعرفة التي يقدمها لنا العلماء، ولا مجال في عصرنا لعلماء الماضي أو الأولياء، ولا مكان أيضا في عصرنا لما أطلق عليه الأجداد خاتم الأولياء، باعتبار أن العلماء لن يكون لهم خاتم يسد الطريق عليهم^(٤٦).

ومن هنا يقول زكي نجيب محمود "لقد أنصرف أسلافنا بكثير من جهودهم الفكرية نحو الأولياء وكراماتهم، وهذا الجهد لم تعد لنا إليه حاجة اليوم"^(٤٧).

ويقدم زكي نجيب محمود أخوان الصفا كنموذج لمظاهر اللاعقلانية في فكرنا العربي، فعلى الرغم من نزوعهم القوي نحو التفكير العلمي ما وسعهم ذلك، فأنهم ختموا رسائلهم برسالة عن ماهية السحر والعزائم بالعين، لاليعيطوا الموضوع بما يثير الريبة، بل ليعيطوه بما يؤيد كل ما يقال عنه من قوة وتأثير، زكي نجيب محمود على موقفهم هذا فيقول "... إذا وجدنا تلك الصفوة الممتازة تقف هذه الوقفة من موضوع السحر وفروعه، علمنا أن المسألة لم تكن عند القوم موضعا لسؤال، وهذا هو مصدر خوفنا من هذا الجانب من التراث الماثور عن أسلافنا"^(٤٨).

وهكذا يبدو لنا زكي نجيب محمود في ضوء نزعتة العلمية رافضا لكل فكر اسطوري يتعارض مع قيمة العلم أو قيمة العقل. ومن ثم

فان النظرة الرمزية للاسطورة هي النظرة التى تتغلغل فى موقفه منها، فالاسطورة كأداة رمزية للمعرفة تبدو لديه عاجزة وقاصرة كل القصور عن تقديم المعرفة الحقة، كما ان الالفاظ الاسطورية بدورها هى التى تحرك الناس دون تحريك افكارهم أو وعيهم . وفى هذا الصدد يقول زكى نجيب محمود " ان هناك كثرة من اصحاب الراى فى عصرنا . تسم هذا العصر باللامعقولية، برغم ما فيه من علوم، أو ربما بسبب ما فيه من علوم انتجت آلات خنقت الإنسان فأراد ان يتنفس بعض الهواء الطلق فى مجال اللا عقل واللاعلم، وحسبنا لامعقولية هذا العصر أن نرى كم من الالفاظ الضخمة التى تحرك جماهير الناس الى حد القتال وسفك الدماء، انما هى تسير الناس، لا بما تدل عليه من وقائع الدنيا حولهم، بل بما ربطه لهم أولو الأمر فى انفسهم من معان لها . وبهذا يكون اللفظ ومعناه حركتين تتلاحقان فى عادة بدنية واحدة، ولا شأن للعقل باى معنى . من معانيه امثال تلك الالفاظ الملقنة المحفوظة بما تتبعه من ردود الفعل، هى فى الحقيقة شحنات وجدانية يشحن بها الادمى دماغه، فتصبح تحت جلود الناس كالقماقم الاسطورية التى حبست فيها المردة والجن، فان وقع عليها عاثر وكشف لها الغطاء، امتلات السماء بدخانها ورعودها وبروقها؟ فماذا تكون اللاعقلانية ان لم تكن هذه الحالة واحدا من معالمها .

(٤٠)

ومما لا شك فيه أن تركيز اهتمام زكى نجيب محمود على البعد
اللاعقلاني للاسطورة في ضوء نزعتة العلمية لا يعنى تجاهله لخطورة
الابعاد السياسية والاجتماعية للاسطورة، وتأكيدا لذلك نراه في
كتابه " تجديد الفكر العربى" يحدد لنا العوامل المعوقة
لنهضتنا بثلاثة :-

الاول : أن يكون صاحب السلطان السياسى هو فى الوقت
نفسه، وبسبب سلطانه السياسى، صاحب "الرأى"
لا أن يكون صاحب رأى

الثانى : أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكرى علينا،
فتميل الى الدوران فيما قالوه وما أعادوه
الف الف مرة .

الثالث : الايمان بقدرة الانسان - لا كل انسان بل
المقربون منهم - على تعطيل قوانين الطبيعة
عن العمل كلما شاءوا، على غرار ما يستطيعه
القادرون النافذون - على صعيد الدولة - أن
يعطلوا قوانين الدولة فى أى وقت ازادت لهم
اهواؤهم ان يعطلوها .
(٥٠)

ولا شك أن هذه العوامل المعوقة لنهضتنا عند زكى نجيب محمود هي

بطبيعة الحال عوامل اسطورية لها دلالاتها وابعادها الاجتماعية والسياسية، ومن ناحية اخرى فان دراسة زكى نجيب محمود عن "المعقول واللامعقول فى تراث العربى" لم تغفل بدورها مثل هذه الدلالات. وان كانت دراساته بصفة عامة قد غلب عليها الاهتمام بقضية التقدم العلمى بدرجة تفوق معالجة القضايا الاجتماعية والسياسية، ربما لانه رأى ان مفتاح حل كل قضايانا يكمن فى لحاقنا بروح العصر، وروح العصر تكمن فى العلم والتكنولوجيا. وفؤاد زكريا بدوره فى ضوء نزعتة العقلية نجده يؤكد نبذه لكل فكر اسطورى وخرافى من منطلق ايمانه بقيمة التفكير العلمى فى حياتنا، وهو يرجع اسباب انتشار الفكر الاسطورى الى انه كان يقدم - فى اطار بدائى - تفسيرامتكاملا للعالم، فالاساطير القديمة تعبر عن نظرة الشعوب التى اعتنقها الى الحياة والطبيعة والعالم، وتقدم تفسيراً تيثلاءم مع مستوى هذه الحياة ويرضيها ارضاء تاماً. وهى فضلا عن ذلك تجمع بين الطبيعة والانسان فى وحدة واحدة، ويزول فيها الحد الفاصل بين هذا وذاك.^(٥١)

ومع صعوبة التفرقة بين الاسطورة والخرافة عند فؤاد زكريا، لكنه يرى ان التفكير الاسطورى هو تفكير العصور التى لم يكن العلم قد

ظهر فيها بعد، أو لم يكن قد انتشر الى الحد الذى يجعل منه قوة مؤثرة فى الحياة وفى طريقة معرفة الانسان للعالم، فالاسطورة كانت تقوم بوظيفة مماثلة لتلك التى أصبح يقوم بها العلم بعد ذلك، اما التفكير الخرافى فهو التفكير الذى يقوم على افكار العلم ورفض مناهجه، أو يلجأ - فى عصر العلم - الى أساليب سابقة على هذا العصر . والاسطورة غالباً ما تكون تفسيراً "متكاملاً" للعالم أو لمجموعة من ظواهره، على حين أن الخرافة "جزئية" تتعلق بظاهرة أو حادثة واحدة^(٥٢) . ومع تلك التفرقة التى قدمها فؤاد زكريا لكنه يعترف من ناحية أخرى بأن اللفظين يستخدمان فى أحيان كثيرة بمعنى واحد أو بمعنىين متقاربين^(٥٣) .

وإذا كانت الاسطورة عند فؤاد زكريا ترتبط بتفكير عصور ماضية، فإن ظاهرة الخرافة عنده أعقد من أن تكون مجرد بقية من عصور ماضية، يستطيع العلم فى مسيرته الظاهرة أن يكتسحها ويمحو جميع أثارها. ذلك أن الفكر الخرافى - فى رأيه - يظل متأصلاً فى أذهان كثير من الناس حتى فى صميم عصر العلم، ويظل منتشرًا بين الناس حتى فى أكثر المجتمعات تمسكاً بالتنظيمات العلمية، فالعلم والخرافة، وإن كانا ينتميان الى عصرين مختلفين، يظلان متعايشين فى نفوس البشر أمداً طويلاً، وكانهما طبقتان جيولوجيتان

(٤٣)

متبراصتان الواحدة فوق الأخرى فى الجبل الواحد، وكل منها ترجع الى زمن مختلف. والشعور بالعجز هو العامل الاساسى عند فؤاد زكريا فى ظهور الحزافة واستمرارها، وهذا الشعور يتخذ اشكالا تختلف باختلاف البيئة والعصر، ولكن نتيجه دائما واحدة، هى ان يلجأ الانسان، فى تعليله للاحداث، الى قوى لاعقلية تساعد على التخلص من المشكلات التى يواجهها تخلصا وهميا، بدلا من ان تساعد على حلها او حتى مواجهتها بطريقة واقعية .^(٥٤)

ويفرق فؤاد زكريا بين ظاهرة الفكر الخرافى فى المجتمعات الصناعية المتقدمة وظاهرة التفكير الخرافى فى مجتمعا، وفى الحالة الاول ينبثق التفكير الخرافى من قلب التفكير العلمى والعقلى، ولا يفهم الا فى اطاره، ومن ثم يعبر عن الرغبة فى "التغيير" وعدم القدرة على الاستقرار طويلا على حالة واحدة، وهذه الرغبة فى التغيير هى ذاتها جزء لا يتجزأ من طبيعة الحياة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة، اما فى حالة مجتمعاتنا فالتفكير الخرافى يتخذ شكل العداء الاصيل للعلم والعقل، ويمثل هذا العداء امتدادا واستمرارا لتاريخ طويل كان العلم يحارب فيه معركة شاقة لكى يثبت اقدمه فى المجتمع .^(٥٥)

ومتى اخفقت محاولات ربط الخرافة بالعلم، اتجه انصارها - كما

ذهب فؤاد زكريا - الى آخر اسلحتهم وإخطرها على التفكير الشعبى. وهو الربط بين الخرافة والدين، ومن هنا يستغلون وجود بعض الحقائق الدينية الغيبية، كالروح مثلا، ووجود بعض النصوص الدينية التى تتحدث عن السحر والحسد، لكى يدافعوا بحرارة عن حقيقة الظواهر الخرافية، مؤكدين أن الدين نفسه يدعمها، ويؤكد فؤاد زكريا انه ليس هناك ما هو اضر بقضية الدين من هذا الربط بنيه وبين الخرافة. فقد حاولت الكنيسة المسيحية فى الغرب، منذ عصر النهضة، أن تسلك هذا الطريق الحفوف بالخطر، وكانت النتيجة هى ما نراه اليوم من انصراف الجماهير فى الغرب عن عقيدتها بأعداد كبيرة^(٥٦).

واذا كان فؤاد زكريا قد ادان كل فكر اسطورى وكل فكر خرافى يتعارض مع اسس التفكير العلمى، وفرق بين الاسطورة والخرافة لكنه اعترف بصعوبة التفرقة القاطعة بينهما، فانه فى كتابه "خطاب الى العقل العربى" يقدم لنا مفهوم المفكر الذى يعايش الاضطراب الشديد فى الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لوطننا العربى .. وهنا نجد فؤاد زكريا يتناول الاسطورة فى ضوء سياقها الاجتماعى والسياسى. واذا كان قد سبق له أن فرق بين الاسطورة والخرافة، فاننا هنا نجده يوحد بينهما صراحة. ومن

هنا كتب فى الفصل الثانى من كتابه وهو " الفكر والممارسة فى الوطن العربى " موضوع بعنوان " اسطورتان عن الحاكم والاعوان " . يقول فؤاد زكريا فى مستهل تناوله لهذا الموضوع ثمة اساطير ذاعت بين الناس . تعكس قدرا كبيرا من قصور الوعي السياسى ، وتكشف بوضوح عن نسيان الانسان العادى لاثسط مبادئ الديمقراطية . من هذه الاساطير اثنتان فى رأيه وهما : اسطورة الحاكم الذى لا يعرف ، واسطورة الحاكم الذى لا يتنازل .^(٥٧)

والاسطورة الاولى - كما يرى فؤاد زكريا - تتناول مشكلة الحكم الفردى فى بلاد العالم الثالث حيث تنتشر اسطورة الحاكم الذى لا يعرف ، وهذه يروجها نظام الحكم او المتعاطفون معه او الحاكم عينه ، ومن ثم يدعون ان الحاكم نفسه رجل رحيم ، تجيش نفسه بالانسانية والوطنية وحب العدل ، ولا يفكر الا فى مصلحة شعبه ، ولكن العيب كله فى المحيطين به .^(٥٨) وتأتى اسطورة الحاكم الذى لا يتنازل لتدعيم الاسطورة الاولى ، وهى وان كانت تسير فى الاتجاه المضاد لها ، لكنها فى النهاية تتفق معها فى تكريس الحكم الفردى ، والهدف هذه المرة ليس الدفاع عن الحاكم المطلق عن طريق نسبة كل اخطائة الى الاعوان ، وانما هو الدفاع عن هؤلاء الاعوان عن طريق تأكيد ان الحاكم لم يترك لهم شيئا يتنازل عنه .

فالحاكم هنا هو الذى يمسك زمام كل شيء، والثابع -حتى لو كان الرجل الثانى- لا يملك الا ان ينظر الى ما يحدث فى صمت، لان رايه غير مطلوب، واذا طلب فهو غير مسموع^(٥٩). ومما يثير الدهشة عند فؤاد زكريا هو ان الاسطورتين، على الرغم من تناقضهما. كثيرا ما تطلقان على حاكم واحد. فائصاره يروجون الاسطورة الاولى، وربما اعتنقوها عن ايمان، وخصومة ينشرون الاسطورة الثانية، ويلتمسون العذر لانفسهم لان الحاكم لم يكن يقبل "التنازل" عن شيء ويبرر فؤاد زكريا اطلاقه اسم "الاسطورة" على هذه التفسيرات التى تشيع فى نظم الحكم الفردى التسلطية لانها فى رايه لا تعدو بالفعل ان تكون وهما كبيرا تسلط على العقل وشوه نظرتها الى عملية الحكم وعلاقة الحاكم بائعوانه وبالمجتمع الذى يحكمه. ويؤكد فؤاد زكريا ان ذيوغ هذه الاساطير، بين جموع شعبية هائلة، انما يعكس قصور الوعى السياسى الذى هو حصيلة عقود غير قليلة من الحكم الفردى التسلطى، وهو يكشف بوضوح عن نسيان الانسان العادى^(٦١). وهكذا نرى ان فؤاد زكريا فى اهتمامه بتناول الخرافة او الاسطورة، لم يقصر اهتمامه بها باعتبارها نقيضا للمعرفة العلمية العقلية، بل لقد ادخل فى اعتباره ابعادها السياسية والاجتماعية وفى ضوء دراسة محمد عابد الجابرى لبنية العقل

العربى مستهدفا تقديم دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية، فأننا نراه يتجه منطلق منهجه البنيوى الى تحديد ثلاثة نظم للمعرفة وهى البيان والعرفان والبرهان، واذا كان البيان قد تناول مسئولية اللغة العربية فى جمود العقل العربى باعتبار انها حملت معها العالم الطبيعى والاعرابى، فأننا نجد فى تناوله للعرفان يتجه الى كشف طابعه الاسطورى فى ضوء تحليل بنيته كنظام معرفى، ومن ثم يبدو العرفان عند الجابرى وكائنه مرادف للاسطورة . ويتفق الجابرى مع دعاء الرأى بضرورة التفرقة بين العرفان والعرفانية، وهى التفرقة التى حددت بصورة واضحة فى مؤتمر عقد بمدينة ميسين الايطالية فى ابريل ١٩٦٦ فقد استقر الرأى خلال هذا المؤتمر على ضرورة التمييز بين العرفان بوصفه معرفة بالاسرار الالهية، خاصة بصفوة معينة من الناس، وبين العرفانية بوصفها المذاهب الدينية التى ظهرت فى القرن الثانى للميلاد تخصيصا .^(٦١) والتى تدعى انها مشيدة على نوع من المعرفة فوق المعرفة العقلية واسمى منها، معرفة باطنية، ليس بامور الدين وحسب، بل ايضا بكل ما هو سرى وخفى، كالسحر والتنجيم والكيمياء ... الخ . ومثل هذه التفرقة بين العرفان والعرفانية لها ما يبررها عند الجابرى. ففى الظاهرة

العرفانية جانبان متمايزان: العرفان كموقف من العالم، والعرفان كمنظريّة لتفسير الكون والانسان. والعرفان كموقف هو موقف نفسى وفكرى ووجدى، هو موقف عام من العالم يشمل الحياة والسلوك والمصير. والطابع العام الذى يسم هذا الموقف هو الانزواء والهروب من العالم والتشكى من وضعيّة الانسان فيه وبالتالى الجنوح الى تضخيم الفردية والذاتية^(٦٢). لكن ليس العرفان مجرد موقف فردى أو سلوك، بل هو ايضاً ايديولوجيا، وهو يطرح مشكلة فلسفية هي مشكلة الشر فى العالم، فالعارف عندما يضع ذاته فى مقابل العالم، بما فيه بدنه، ويرجع بنفسه الى اصلها الالهى، يفصل فصلاً تاماً مطلقاً بين الهه المتعالى المنزه عن كل علاقة بالعالم، وبين هذا العالم نفسه، ويطرح بالتالى مشكلة اصل العالم ومصدر ما فيه من شر. ويرى الجابرى ان الادبىا العرفانية القديمة تقدم جوابين لهذه المشكلة: أحدهما فلسفى، يقول بقديم المادة، أى وجودها بنفسها منذ الازل الى جانا الاله المتعالى المنزه عن كل علاقة بها. ولحل مشكلة العالم يقول بمبدأ ثالث وسط بين الاله المتعالى وبين المادة يتولا صنع العالم فيكون هو الاله الصانع السئول عن وجود العالم ومبافيه من شر. فاذا كان هذا^(٦٣)

هو حال الجواب الاول عن اصل الشر فان الجواب الثانى كما يرى الجابرى ينحو منحى اسطوريا، اى يعتمد الاسطورة وسيلة لشرح مصدر الشر، وذلك بالرجوع به الى خطيئة ارتكبها انسان اول وهو الانسان السماوى. ومن اهم النصوص الهرمسية التى تشرح قصة المنبدا والمعاد بواسطة السرد الاسطورى، والتى يمكن اعتبارها المصدر الهرمسي الاول فى هذا الموضوع، ذلك النص الذى صدرت به المدونة الهرمسية^(٦٤). وتبدو العرفانية الهرمسية بمثابة البنية الام للفكر العرفانى فى الاسلام بمختلف نزعاته وتلويناته، وفى هذا الصدد يقول الجابرى "اذا نحن جردنا العرفان الشيعى الاثنى عشرى والاسماعيلى من مضمونه السياسى، وجردنا العرفان الصوفى من الشكل البيانى الذى ارتداه، فابنا سنجد انفسنا هنا وهناك امام مادة معرفية تنتمى كلها الى الموروث العرفانى السابق على الاسلام، والهرمسي منه خاصة"^(٦٥) ويمضى الجابرى فى تحليله فيقول "انه ما من فكرة عرفانية يدعى العرفانيون الاسلاميون انهم حصلوا عليها عن طريق الكشف" سواء بواسطة المجاهدات والرياضيات او بواسطة قراءة القرآن، الا ونجد لها اصلا مباشرا او غير مباشر فى الموروث العرفانى السابق على الاسلام. وكما يصدق هذا على المعانى التى يدعى العرفانيون "واستنباطها" من

آى الذكر الحكيم يصدق أيضا على مضمون مصطلحاتهم التى تدعى
كثير منهم أنهم أخذوها من القرآن والحديث .^(٦٦)

واذا كان الكشف العرفانى فوق العقل كما يدعى العرفانيون، فإن الجابرى يقرر أنه أدنى درجات الفعالية العقلية، باعتبار أنه ليس شيئا خارقا للعادة أو منحة من قوة عليا بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة، وهو فعل الخيال الذى تغذيه لا المعطيات الموضوعية الحسية ولا المعطيات العقلية الرياضية، بل معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع والتكيف معه والسيطرة عليه، ومن ثم يلجأ الى نسج عالم خيالى خاص به ينتقى عناصره من الدين والاساطير والمعارف الشائعة والتى تحمل طابعا سريا بصفة خاصة. وبما أن أرض الواقع تكذب هذا العالم، وبما أن التاريخ يرفضه، فإن العرفانى يهرب به الى أرض الميثولوجيا الفلسفية، عالم الافلاك والعقول السماوية الالهة، عالم اسطورة الانسان السماوى -والانسان الكامل- التى تجد أصلها فى الديانات الفارسية القديمة والتى تبنتها الهرمسية وجعلت منها أحد عناصر فلسفتها الدينية الاسطورية الطابع .^(٦٧)

ولا يرفض الجابرى القيمة الابداعية للخيال، أو القيمة التعبيرية للاسطورة باعتبارها شكلا من اشكال التعبير او نمطا من

انمّاط التصور له منطقها الخاص، بل يرفض التوظيف العرفاني للأساطير الدينية. ذلك ان العرفانيين - على حد قوله - لا يتعاملون مع الاساطير كما هي بل يوظفونها توظيفاً دينياً فيجعلون منها الحقيقة التي وراء الشريعة والباطن وراء الظاهر. وبما انهم يجعلون من الزوج ظاهر/باطن حقيقة كلية فيميزون في الطبيعة والسلوك والدين، وفي كل شيء بين ظاهر وباطن، وبما ان الباطن عندهم هو الحقيقة، وهذه الأخيرة هي في نهاية الامر ما ترويّه الاساطير الدينية القديمة، فان الحقيقة عندهم ليست الحقيقة الدينية ولا الحقيقة الفلسفية ولا الحقيقة العلمية، بل الحقيقة عندهم هي الرؤية السحرية للعالم التي تكرسها الأسطورة^(٦٨). وينتهي الجابري من تحليله الى اعتبار الموقف العرفاني أسطوري وسحري الطابع، فهو يلغى العالم ليجعل من «أنا» العارف الحقيقية الوحيدة، كما ان النظرية العرفانية بدورها بمختلف صياغتها، تكرس رؤية أسطورية سحرية للعالم، ذلك لانه بمجرد ما ينتهي الموقف العرفاني بالعارف الى اعتبار نفسه كائناً إلهياً فانه يمنح نفسه قدرة من جنس القدرة الإلهية، فلا يعود يعترف لابقىود المكان ولا ببقىود الزمان ولا ببقىود الطبيعة ولا بئناموس أوسنة من نواميس الكون وسننه. ومن ثم فان الموقف العرفاني - كما

يرى الجابري - يلغى العقل، فاذا كان من حق العقل ان يدافع عن نفسه، لكن لا بالطريقة السحرية التي يلغى بها العرفان العقل، بل بتحليله تحليلًا عقليًا يكشف حقيقة الـ"اليتة" كمنهج وحقيقة تصورات كروية^(٦٩).

واذا كان هذا هو حال البرهان عند الجابري، فاننا نجد أنه يمضي في تحليلاته فيقرر ان البرهان بدوره بدلا من ان يقوم بدوره في التحليل والبرهان في الثقافة الاسلامية، فانه كمنهج انتهى مع الغرال الى مجرد الية ذهنية شكلية يراد منها ان تحل محل الية ذهنية شكلية هي الاخرى، الية الاستدلال بالشاهد على الغائب، مما افقده وظيفته الاصلية، ومع ابن سينا تحول البرهان الى مجرد انخراط في اشكاليات المتكلمين من جهة وتبني منتجات العقل المستقيل او منتجات العرفان الهرمسي من جهة ثانية. وهكذا تحول البرهان الى مجرد اداة في خدمة البيان والعرفان، او بعبارة اخرى تحول البرهان عند الجابري الى مجرد اداة لتكريس سلطان النزعة الاسطورية^(٧٠). واذا كان الجابري قد بدا وكأن اهتماماته قد انصبّت على تحليل نظم المعرفة في الثقافة العربية تناولا موضوعيا بغية الكشف عن الدلالات الفلسفية التي توحى بها، واذا كان قد سلك في تناوله على نحو مامسكه بنيويا، فانه من ناحية اخرى قد ادخل

فى اعتباره أهمية البعد والسياق السياسى لنظم المعرفة العربية، ففى رايه ان الصراع فى الثقافة العربية لم يكن بين الاسطورة والعلم و الفلسفة من جهة كما كان الشأن فى الثقافة اليونانية، ولاكان بين العلم والكنيسة كما كان عليه الامر فى التجربة الاوربية الحديثة، وانما كان الصراع فى الفكر العربى بين نظاميين معرفيين يؤسس كل منها ايدىولوجيا معينة: النظام البيتانى والايدىولوجيا السنية من جهة، والنظام العرفانى والايدىولوجيا الشيعية (الاسماعيلية خاصة) من جهة اخرى . وعندما دخل النظام البرهانى كطرف ثالث دخل ليقوم بوظيفة فى ذلك الصراع (حلم المائون) واصبح بذلك موجهها بذلك الصراع محكوما به. اما العلم، بمعنى الكلمة، فقد بقى على هامش المنظومة الفكرية والايدىولوجية المتصارعة . وبالتالى ام تتح له الفرصة ليساهم فى تكوين العقل العربى ككل . ومن هنا خلت الحضارة العربية الاسلامية كما رآى الجابرى تلك الملاحظات والمحاكمات التى تعرض لها العلماء فى اوربا الحديثة، وتفسير ذلك فى رايه ان الصراع فى الثقافة العربية الاسلامية لم يكن من اجل هدم تصور للكون وبناء آخر، كما كان فى اوربا حيث كان الطرفان المتصارعان هما العلماء من جهة والكنيسة من جهة اخرى، وانما

كان الصراع في الثقافة العربية ايدولوجيا سياسيا بصورة مباشرة ومن ثم ففي التجربة الثقافية العربية يجب وضع السياسة مكان العلم في التجربتين اليونانية و الإوربية الحديثة (٧١) ونخلص من كل ماسبق أن الجابري في تعامله البنيوي مع الاسطورة لم يتجاهل أهمية السياق الاجتماعي و السياسي للنظم المعرفية ومن بينها الأسطورة من ناحية أخرى و لعل هذا ما دفعه بعد ذلك الى نقده للعقل السياسي لنظم و من بينها الاسطورة من ناحية أخرى و لعل هذا ما دفعه بعد ذلك نقده للعقل السياسي .

ومن هنا قال : « أن أي تحليل للفكر العربي الاسلامي سواء كان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخيا ، سيظل ناقصا و ستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر و تحديد مساره ومنعرجاته (٢٧) »

ومن كتاب "العقل السياسي العربي" تناول الجابري الطابع الاسطوري لقضية الامامة في التراث العربي الاسلامي من خلال تقديم دراسة سيكلوجية لمكونات شعور ولا شعور محمد بن الحنفية و التي أدت الى عدم فهمه لقضية ابيه علي بن ابي طالب ، سواء في حرب الجمل او في حرب صفين ، او قضية اخيه الحسين نسبا وحسبا . فابن الحنفية امه من بني حنفية وليست من قريش. و لعل هذا هو ما جعله يشعر بان مكانته عند ابيه غير مكانه أخويه . ومن هنا اكتشف الجابري بعض الخصال في سيرته دفعته الى تعويض النقص الذي يعاني منه على مستوى النسب من جهة الام ، ومن هذه الخصال خصلتين اثنتين : الاولى الشجاعة في القتال ، اما الخصلة الثانية فهي العلم ، وهي الخصلة التي كان لها تأثيرها في اصفاء الطابع الاسطوري علي الامامة . فقد عرف ابن الحنفية

برأوية الحديث وكان يضع هذه الخصلة في مقام التعويض عن النقص الذي كان يعانيه ازاء اخويه الحسن والحسين ، فالعلم هو الميدان الذي انصرف اليه ابن الحنفية ليحقق فيه ذاته ، وقد وظف المختار بن ابي العبيد هذا الجانب توظيفا واسعا لاثبات احقية ابن الحنفية بالامامة (٧٣) ويرى الجابري ان نظرية الامامة الشيعية وما دخلها من ميثولوجيات اما ترجع الي هذه الخصلة التي تميز بها ابن الحنفية عن أخويه . اذ سرعان ما تحولت رواية ابن الحنفية لا " العلم " عن ابيه الي " وراثه " العلم عنه ولكن لا العلم بمعنى الحديث النبوي وحسب بل العلم بمعنى سر التأويل " ويكفية عامة أسرار العلوم " ومن هنا ارتبط ابن الحنفية بأبيه عن طريق البنية الجسدية أو النسب الدموي ، بل ارتبط عن طريق البنية الروحية ، وقد ركز انصاره على هذا الجانب تركيزا خاصا في دعايتهم حتى اشتهر بذلك وصار الجميع يتحدث عنه بوصفه وارث علوم السر من أبيه او علم الغيب ، كما ذهب الشهرستاني (٧٤) ويرى الجابري ان حركة المختار نفسها اما قامت لتكون الوجه العملي التطبيقي لمعارضة ايدولوجية ذات طابع اسطوري ، واذا كان السبئية هم اول من أطلق علي علي بن أبي طالب لقب الوحي ، والمقصود هذا ان النبي (ص) قد أوحى له بالامامة من بعده ، فان المختار بدوره قد وظف هذا اللقب فوصف محمد بن الحنفية بـ " ابن الوحي " كما وصف المختار فكرة المهدي واسبغها علي محمد بن الحنفية . وتشير بعض المصادر الي ان الاخير قد قبل هذا اللقب. (٧٥)

وفكرة المهدي وهي يهودية الأصل انتقلت الي الكوفة مع القبائل اليمنية ،

وهي في رأى الجابري تعبر عن ايدولوجيا كاملة « ايدولوجيا المساكين» الذين لا يملكون القدرة على رفع الظلم عليهم فينتظرون الخلاص من شخص بعثه الله ليملأ الارض عدلا بعد أن ملئت جورا . ولما كانت فكرة المهدي لا تؤدي دورها كمعرض ايدولوجي الا في حال "السقوط" والفشل ، كما أنها وسيلة للحيلولة بين الناس واليأس ، وسيلة تربطهم بزعيم " رمزي" لم يستطع أن يحقق للناس ماكانوا يأملونه منه ، لذا فقد قالوا بفكرة رجعة المهدي ، فالرجعة هي رجعة المهدي ليحقق سالم يستطع تحقيقه ، فهو عندما سقط لم يمت وانما غاب وسيرجع . (٧٦) .

ومن هنا رأى الجابري أن الشيعة كرسست أهم العناصر المكونة لميثولوجية الإمامة : الوصية ، العلم السري ، البداء ، الغيبة الرجعة ، المهديّة وأخيرا وليس آخرا التقية . وعملت الامامية وغلاتها كأبى الخطاب الاسدى وهشام بن الحكم من جهة ، وميمون القداح وابنه عبدالله من جهة أخرى كما عملت الامامية الاثنى عشرية من جهة والاسماعيلية من جهة اخرى على اعطاء ميثولوجيا الامامة طابعا فلسفيا بالتوغل أكثر في الفلسفة الدينية

ويتجه الدكتور حسن حنفي اتجاهها رمزيا في دراسته للاسطورة ، وهنا نجدّه يسخر ويتهمك مما تتضمنه كتب التراث من رموز وعناصر اسطورية ، بل يتناول صميم العقيدة الدينية من نفس المنطق الساخر ، كالنفخ في الصور، والداية وباجوج وماجوج والتصوير القرآني للجنة والجحيم والجن والشياطين... الخ.

لكن الدكتور حسن حنفي كداعية للتجديد و الثورة - لا يمكنه أن يقف عند هذا الحد ، ومن ثم نجدّه يدرك الاسطورة-ون لم يشر الى ذلك صراحة - من خلال

نظرتها الكونية ودلالاتها الاجتماعية انظر اليه يقول "مآسى عصرنا تشخيص الافكار، وعبادة الأشخاص وقد قوى ذلك فينا الصوفية بنظرياتنا عن الحقيقة المحمدية (٧٨)

وهو في رفضه للتقليد ودعوته للتجديد يقول « ليس التقليد هو اول الواجبات فالتقليد من مضادات العلم وليس من طرقه . ولما كان النظر طريق العلم كان اول الواجبات . بل ان النظر يأتى دائما معارضا للتقليد ونقدا للموروث ومراجعة للمسلمات التقليدية . اعتقاد جازم مطابق لا عن سبب طبقا للعادة أو للموروث ، وكلاهما خارج النظر (٧٩) وهو في نقده للدليل النقلى يقول لا يوجد نص الا ويمكن تأويله من أجل ايجاد الواقع الخاص به . لايعنى التأويل هنا بالضرورة اخراج النص من معنى حقيقى الى معنى مجازى لقريئه بل هو وضع مضمون معاصر للنص ، لان النص قالب دون مضمون ، ويمضى في تحليله فيقول " وأولوية النص على الواقع تعطي الاولوية على التجديد . وللماضى على الحاضر ، وللتاريخ على العصر . يرجع التاريخ الى الوراء ، لانه مازال يعتمد على سلطة الوحي وأمر الكلمة (٨٠) .

ويسلك الطيب تيزينى بالمثل مسلكا رمزيا في تفسيره للاسطورة ، وان ادمجها في سياق اجتماعي مفترض . فالاسطورة عنده تمثل صيغة ومادة البناء الاساسية العامة للفكر العربى في اراءصاته وأفاهه الاولى . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية تتضح أهمية الاسطورة في كونها تحتل من الفكر العربى القديم متنه وشكل بنيته الداخلية وأسلوب تظهره ، اي تجسد الحلقة الاكثر تبلورا في مسيرته وفي دائرة حقله حتى ذلك الحين (٨١) . وفي ضوء نظريته هذه ومن خلال ايدلوجيته الماركسية ، نجده يتناول اسطورة التكوين البابلى، ويقحم عليها

تفسيراته الاجتماعية والاقتصادية ، ويفرض عليها سياقاً اجتماعياً . رغم ان احداث الاسطورة نفسها تعالج قضية أساسية واحدة ، وهي قضية الموت وكيفية مواجهته .

اما محمد اركون فهو يتبنى منهجاً بنيائياً في تناوله للتراث بل وفي تناوله للنص القرآني انظر اليه يقول في الفصل الاول من كتابه الفكر العربي "القرآن مجموعة محددة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن ان نصل اليها ماثلة في النص المثبت املائياً بعد القرن ١٠/٤ وان جملة النص المثبت على هذا المنوال نهضة بأن واحد بوظيفة اثر مكتوب وكلام تعبدى..... ثم ان هذا الشكل الموروث لا يطرح بوصفه نصا يعالج على صعيد فقه اللغة وحسب، بل أنه نص يرجعنا الى كلام ديني (٨٢) .

ويمضى اركون في تدعيم موقفه فيقول " ان تعريفنا القرآن يتيح لنا دراسة مفهوم كلام الله باعتباره موضوعاً لغوياً ، وبذا نتساءل ما هي السبل اللغوية والادبية بالمعنى الصحيح التي يستمد بها النص القرآني بنية علاقة ادراك - شعور مرتكز الى مفهوم الهى مبدع متعال " (٨٣)

وفي ضوء توقع اركون ما يمكن ان يسفر عنه موقفه هذا من صدمة عميقة لدى القارئ نجد يقول " ان القارئ الذى كان يرجو ان نقدم له عرضاً فكرياً لمضمون القرآن سيصاب بخيبة الامل ، وان الذين يزعمون السعى لارجاع نص حر . غيرمنتظم نص يتفجر بين الاف من وحدات نصوية ، ارجاعه الى عرض منهجى . تصورى خطى ، انما يقعون فى تناقض لغوى سمح فلا يمكن نقل كلام زى بنيه اسطورية الى مجرد كلام دال بدون افكار قصى لجملة معقدة من المفاهيم ، ومن الضروري المرور بالتحليل الادبى الذى يفترض هو ذاته

دراسة علمية لدلالات كلام ديني .

ويستمر اركون في كتابه "تاريخية الفكر العربي الاسلامي" في نفس اتجاهه البنيوي - مؤكدا منذ البداية - في مواجهة المتشددین و المتزمتين - صحة ترجمة د. عادل العوا للجملة القائلة بان القرآن خطاب اسطوري البنية فيقول " ان التجربة صحيحة وسليمة لغويا ، الا ان مفهومات خطاب و اسطورة و بنية لم يفكر فيها بعد كما ينبغي في الفكر العربي المعاصر ، ولن تؤدي المناقشة الى اية نتيجة صالحة اذا ما تمسك هذا الطرف المذكور باحكام فقه اللغة التقليدي والتاريخي الروائي - الخطي واستخدام القرآن لمفهوم الاسطورة (٨٤) .

وهنا نطرح هذا التساؤل . هل تخلص مفهوم الاسطورة عند اركون من مثل هذه التقاليد الراسخة التي اشار اليها وكانت وراء الفهم الخاطئ لها ام انه لم يستطع ان يتحرر منها كلية . فالاسطورة كما وردت في النص القرآني تفيد الاحاديث الباطلة واساطير الاولين تشير الى ماسطروه من اعاجيب حديثهم وترهاتهم التي لا صحة لها ، والاسطورة كما تضمنتها المعاجم العربية دلالة على معاني التسلط و السيطرة والجبروت او بعبارة أخرى انها دلالة على العبودية والغاء فعالية العقل وقدراته النقدية ، وبالتالي فهي مصدر الجمود و التحجر ، ومن سمى فهي لا يمكن ان تكون من اركان التجديد (٨٥) . فإذا كان اركون قد آثر النظرة الضيقة البنيوية لنص القرآني مما دفعه الى النظر اليه كخطاب اسطوري فانه من زاوية أخرى ادان الاسطورة ، وكل اتجاه اسطوري في ضوء التقاليد المستمدة من فقه اللغة التقليدي و استخدام القرآن نفسه لمفهوم اسطورة او بعبارة أخرى لقد تبني النص القرآني كخطاب اسطوري البنية من ناحية ، ثم هو تبني معنى الاسطورة كما ورد في

النص القرآنى نفسه وكما ورد فى فقه اللغة التقليدى من ناحية أخرى
انظر الية يقول " ان الموقف المدرسى المائل فى البحث عن نماذج وينابيع وحى
فى ماضى مهجد هو احدى سمات الفكر العربى المميزة ... لقد اتجه منذ مرحلة
التشكل ، مفكرون وكتاب نحو العصر القديم العربى ، والايرانى ، والاغريقى ،
لبناء مجال ثقافى جديد باللغة العربية . وبالرغم من ذلك فإن هذه النزعة
المدرسية ذاتها تخضع لموقف اسطورى : ان النموذج الذى لا يضاهى و الذى
يجب تعميقه والمضى شطره بجميع الوسائل الثقافية المستقاه من مختلف
التقاليد يبقى هو القرآن وتجربة النبى (٨٦).

وفى موضع آخر يقول لا يبدأ الزمان الخطى الذى يعتنقه تاريخ الحوادث بان
يفرض ذاته الا عند ظهور نوع تاريخى تمثله الحوليات حيث يشير تاريخ
الهجره ٦٢٢ ميلادية الى حد فاصل بين زمن غامض غير دقيق يتسع
لللمعات الاسطورية والروايات الروحية اللازمية ، وبين زمن ذى حوادث
ينزع قياسه الى ان يصبح اكثر دقة كلما اشتد اوار المناقشات السياسية -
الدينية وبالرغم من ذلك فإن هذا الزمن من التاريخ المشخص ، والزمن
الوضعى الذى يقيس الحركة (المسافات ، زمن الصنع ، زمن البائع ، الخ)
انهما كليما لا يستطيعان القضاء على ترجيح الزمن الاسطورى (اصل الاشياء
، اصل العالم ، اصل الكائنات) الزمن الدائرى (شعائر الاعمال الجمعية ،
ترقب المهدي ، استئناف الامل دوريا بالاعیاد ، شعائر الابتهاال وهى بالرغم
من ذلك تترصع على نحو مترص فى الزمن العبادى فى الاسلام الرسمى) ،
المكان - الزمان المقدس للصلاة والصوم والحج (٨٧).

ويرى اركون ان رجحان المكان - الزمان الاسطورى والمقدس ، يساعد على

تخفيف الفوارق بين أنصار العلوم العقلية وبين المتخصصين في المعرفة الدينية ، وهو ما يدل عليه فحص الافق الاخلاقي للفكر المحرسي كما يتبدى في فكره الانسان الكامل بصفاته البارزة (الحكيم) والصوفيه (العارف الذى بلغ مرتبة الاتحاد بالله) والسياسية الحاكم الفيلسوف - الامام المعصوم ، والفردية (الصديق ، الرفيق المثالي) والثقافة (الاديب - الانسان الشريف بمعنى عصر الانوار والعصرية (المرهف - الظريف) . وكل صفة من هذه الصفات البارزة تمثلها جماعة من الجماعات الانسانية ولها أشكال تعبيرية موائمة ، ولكنها تفترض مصادره ضمنية واحدة هي المصادرة القائلة بوجود كائن انساني قادر علي السير في درب الكمال " ليشتهبه بالله ؛ بل لكي يتوحد بهويته ، وهكذا نجد بالرغم من تنوع العبارات اسطورية واحدة عن ارادة تندفع الي تحقيق (أنا) مثالية بالرجوع الي أشكال رمزية (النبي - الائمة ، الحكماء .. الخ)^(٨٩) . وهكذا كانت الاسطورة مرفوضة في النص القرآني ، كما أنها دلالة علي الجمود والتحجر والسيطرة في فقه اللغة التقليدي ، فانها أيضا تفيد نفس الدلالة عند أركون ، وبالتالي فانها تتجاوز دلالتها البنيوية النصية الي دلالة اخري واقعية ابستمولوجية . وأركون في نظريته البنيوية للنص القرآني ومن منطلق نزعته التجديدية، يؤثر شأنه شأن حسن خفي وغيره - الواقع علي النص - ومن ثم نجده يقول " ان القرآن كما الاناجيل ليس الامجازات عاليه تتكلم عن الوضع البشري . ان هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونا واضحا ، وأما الوهم الكبير فهو اعتقاد ملايين الناس - بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية الي قانون شغال وفعال ومبادئ محددة تطبق علي كل الحالات في كل الظروف^(٩١) .

خاتمة

مشكلة الواقع الراهن ومحاولة اصلاحه أو تجديده أو الثورة عليه هي المشكلة الكبرى في فكرنا العربي المعاصر وهي أيضا مشكلة اصحاب المباحث التراثية في نظرتهم للاسطورة باعتبارها ماثلة في الواقع التراثي قبل مثولها في الواقع الحياتي . ماثلة في الدراسات الاكاديمية ودور الكتب وحفظ الوثائق قبل مثولها في الوجدان والضمير الانساني ، ماثلة في التراث المكتوب قبل مثولها في التراث الحي ماثلة ، في تاريخنا قبل مثولها في حاضرنا المعاصر .

الاسطورة - منذ البداية - لها شكل متفق عليه . قد تكون مجموعة من الاحداث كاسطورة التكوين البابلي عند الطبيب تيزيني، وقد تكون بعض المظاهر اللامعقولة المعارضة لمنطق العقل والتفكير العلمي في تراثنا العربي كما هو الحال عند زكي نجيب محمود . وقد تكون نصا من النصوص التراثية بما فيها النص القرآني نفسه عند أركون وحسن حنفي . وهكذا فان المصدر الاساسي للاسطورة هو التراث ، فهي نابعة منه قبل ان تنبع في الواقع فاذا ماغجنا في تخليص التراث منها او تحديد موقعها والتعرف عليها ، كنا بذلك قدغجنا في تجديد الواقع عينه ، وبالتالي فان الوقوف على طبيعة العقل العربي او اكتشافه كما تبدى في بعده الاسطوري المتمثل في التراث لكفيل بازالة الغمة وشحذ الهمه وبعث التجديد وهنا تصبح المهمة شاقة وعسيرة علي أصحاب المباحث التراثية والمشروعات النهضوية ، اذ عليهم أن يقدموا لنا مشروعات طموحة يحتوى بمقتضاها العقل الفردي - عقل صاحب المشروع ومؤسسة ومنظرة ، العقل العربي في شموله وكليته واقتراض وحدته ، نسقه

العام ، او بعبارة أخرى يصبح على العقل الفردي أن يرتفع الي مستوي اسطوري ليحكم قبضته على العقل العربي الكلي عبر رحلته التاريخيه ومساره الزمني منذ بداية تشكله الي تجسده الآنية الي افاقه المستقبلية ، ولن يتحقق التجديد اذا لم نضع منذ البداية العقل العربي في قبضتنا ، ولن يتحقق التجديد اذا لم تعترف منذ البداية بخصائص متفردة ومتميزة وموحدة للعقل العربي.لنتجاوز النص الي الواقع المعاش ، لنتجاوز الاسطورة كنص الي الاسطورة كنمط واسلوب ورؤية ونظرة للحياه ، هنا تكتسب الاسطورة دلالات وخصائص عامة بعيدا عن مصدرها وبعيدا عن جملة النصوص التي نقرنها بها ، وبالتالي يصبح علينا أن نرى او لانراه من خلال هذه الدلالات والخصائص العامة ، ويصبح علينا أيضا أن نتوجه الي قضايانا ومشكلاتنا من خلالها ، ولاشك أننا هنا أمام محاولة أقل طموحا وتواضعا من اتجاهنا الي التراث ومحاولتنا فرض قبضتنا عليه واخضاعه لتوجهاتنا ومناهجنا وتحليلاتنا.

مصادر البحث

(١) Cassirer, Ernst ,The myth of the state, New.Haven, Yale University,

1946. P. 8.

(٢) كاردينر و أ. بريل . هؤلاء درسوا الانسان ترجمة الدكتور أمين

الشريف مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ١٩٦٤ - ص ١٢٤.

(٣) المرجع السابق ص ١٢٥.

Cassirer. op.Cit. PP. 8 - 9 (٤)

(٥) أ. كاردينر و أ. بريل . هؤلاء درسوا الانسان ص ١٢٠ - ١٢١.

(٦) المرجع السابق ص ١٣٢.

(٧) المرجع السابق ص ١٣٣.

(٨) المرجع السابق ص ١٤٧.

(٩) المرجع السابق ص ٣٤٠.

Cassirer, Ernst . OP.Cit .PP. 29-30

(١٠)

- ibid .PP . 31 - 32 (١١)
- ibid . P .33 (١٢)
- Cassirer , Ernst . An Easy on man . New.York Abantam Book . 20th printing (١٣)
1970 . PP. 199-200.
- ibid .P. 74, (١٤)
- Cassirer, Ernst, The myth of the state (١٥)
pp. 42-43
- ibid.P. 59 (١٦)
- ibid. P. 60. (١٧)
- ibid. P. 72. (١٨)
- ibid, P. 88 (١٩)

Cassirer, Ernst. Language and myth trans by susanne (٢٠)

K. langer New-York, over publications inc.1953 pp. 98-99.

(٢١) لوسي مير . مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية . ترجمة د. شاكر

مصطفى سليم منشورات وزارة الثقافة والاعلام . العراق ١٩٨٣ ص ٢٤٨ .

(٢٣) أ. كاردينر . هؤلاء درسوا الانسان . ص ١٧٨ .

(٢٤) المرجع السابق ص ١٧٨-١٧٩ .

(٢٥) فرانكفورت وآخرون . ما قبل الفلسفة ترجمة جبرا ابراهيم جبرا . دار

مكتبة الحياه - بغداد ١٩٨٠ .

- (٢٦) أ. كاردينر . هؤلاء درسوا الانسان . ص ٢٥٠.
- (٢٧) لوسي مير . مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية . ص ٢٨٢-٢٨٣.
- (٢٨) المرجع السابق ص ٢٨٣.
- (٢٩) المرجع السابق ص ٢٨٤.
- (٣٠) Henedel. charles. Forword of the myth of the state. p. viii.
- (٣١) Krois , John Michael, Cassirer, symbolic Forms and history. Yale university press 1987. pp,1-2.
- (٣٢) Hendel. C. op.cit. pp, ix-x.
- (٣٣) . ibid. p.x
- (٣٤) Cassirer, E. The myth of the state. p. 3.
- (٣٥) . ibid. pp. 3-4
- (٣٦) Krois, J.m., op. cit. p. 27.
- (٣٧) Cassirer, E. The myth of the state. p. 18.
-
- (٣٨) ibid. p. 21.
- (٣٩) ibid. p. 22.
- (٤٠) ibid. p. 34.
- (٤١) ibid. p. 294

ibid p. 295. (٤٢)

ibid. pp. 381-382. (٤٣)

Leach. E.R. levi-strauss, 1970. (٤٤)

(٤٥) د. زكي نجيب محمود المعقول واللامعقول في التراث العربي . دار الشروق ص ٤٣٨٨.

(٤٦) المرجع السابق . ص ٤٢٣.

(٤٧) المرجع السابق ص ٤٠٨.

(٤٨) المرجع السابق ص ٤٣٩.

(٤٩) المرجع السابق ص ٣٧١-٣٧٢.

(٥٠) د. زكي نجيب محمود . تجديد الفكر العربي . دار الشروق ١٩٧١ . ص ٢٧.

(٥١) د. فؤاد زكريا . التفكير العلمي سلسلة عالم المعرفة الكويت الطبعة الثالثة ١٩٨٨ . ص ٦٠-٦١.

(٥٢) المرجع السابق ص ٦١.

(٥٣) المرجع السابق ص ٦١-٦٢.

(٥٤) المرجع السابق ص ٧١.

(٥٥) المرجع السابق ص ٧٦-٧٧.

(٥٦) المرجع السابق ص ٧٩-٨٠.

(٥٧) د. فؤاد زكريا . خطاب الي العقل العربي . سلسلة كتاب العربي ص ٩٥-٩٦.

(٥٨) المرجع السابق ص ٩٦-٩٧.

- (٥٩) المرجع السابق ص ٩٧-٩٨.
- (٦٠) المرجع السابق ص ١٠٢.
- (٦١) د. محمد عايد الجابري نقد العقل العربي (٢) بنية العقل العربي . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت الطبعة الاولى ١٩٨٦ ص ٢٥٤.
- (٦٢) المرجع السابق ص ٢٥٤ - ٢٥٥.
- (٦٣) المرجع السابق ص ٢٥٩ - ٢٦٠.
- (٦٤) المرجع السابق ص ٢٦٠ - ٢٦١.
- (٦٥) المرجع السابق ص ٢٧٣.
- (٦٦) المرجع السابق ص ٢٧٣ - ٢٧٤.
- (٦٧) المرجع السابق ص ٣٧٨.
- (٦٨) المرجع السابق ص ٣٧٨ - ٣٧٩.
- (٦٩) المرجع السابق ص ٣٧٩.
- (٧٠) المرجع السابق ص ٤٧٧.
- (٧١) د. محمد عابد الجابري . نقد العقل العربي (١) تكوين العقل العربي . مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثالثة ١٩٨٨ ص ٣٤٥ - ٣٤٦.
- (٧٢) المرجع السابق ص ٣٤٦.
- (٧٣) د. محمد عابد الجابري نقد العقل العربي (٣) العقل السياسي العربي مركز دراسات الوحدة العربية فبراير ١٩٩٠ ص ٢٧٣.

- (٧٤) المرجع السابق ص ٢٧٤-٢٧٥.
- (٧٥) المرجع السابق ص ٢٢٧.
- (٧٦) المرجع السابق ص ٢٨١.
- (٧٧) المرجع السابق ص ٢٩٧.
- (٧٨) د. حسن حنفي من العقيدة الي الثورة .المجلد الاول مكتبة مديولي ص١٣
- (٧٩) نفس المرجع ص ٣٥١.
- (٨٠) نفس المرجع ص ٣٩٨.
- (٨١) نفس المرجع ص ٣٩٨-٣٩٩.
- (٨٢) طيب تيزيني - الفكر العربي في بواكيره وافاقه الاولى دار دمشق للطبع الطبعة الاولى ١٩٨٢، ص ١٦٣-١٦٤.
- (٨٣) محمد اركون .الفكر العربي ،ترجمة د./عادل العوا ، منشورات عويدات . الطبعة الثالثة ١٩٨٥ . ص٣٢ .
- (٨٤) المرجع السابق ص٣٣
- (٨٥) المرجع السابق ص٤٣
- (٨٦) محمد اركون تاريخية الفكر العربي الاسلامي . منشورات مركز الانماء القومي الطبعة الاولى بيروت ١٩٨٦ . ص٩-١١ .
- (٨٧) راجع ما تتضمنه المراجع العربية عن الد ل لات المتنوعة للفظ اسطورة .
- (٨٨) محمد اركون . الفكر العربي ص٧٩.
- (٨٩) نفس المرجع ص٨٩-٩٠.
- (٩٠) نفس المرجع ص٩٠-٩١.
- (٩١) محمد اركون . تاريخية الفكر العربي الاسلامي ص٢٩٩

محتويات الكتاب

ص ١	مقدمة
	القسم الاول :- الاتجاهات العامة لدراسة الاسطورة
ص ٤	أولا :- الاتجاه الرمزي
ص ١٢	ثانيا :- الاتجاه الوظيفي
ص ٣١	ثالثا :- الاتجاه البنيوي
ص ٣٤	القسم الثاني :- الاسطورة في فكرنا العربي المعاصر
ص ٦٢	خاتمة
ص ٦٤	مصادر البحث

رقم الايداع بدار الكتب المصرية

٩٣ / ٧٣٥١

الترقيم الدولى

I.S.B.N: 977-5276-05-5

المطبعة الفنية الحديثة
طنطا ش سعد الدين

Bibliotheca Alexandrina



0390759

.92
28